This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

**Über dieses Buch**

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

**Nutzungsrichtlinien**

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

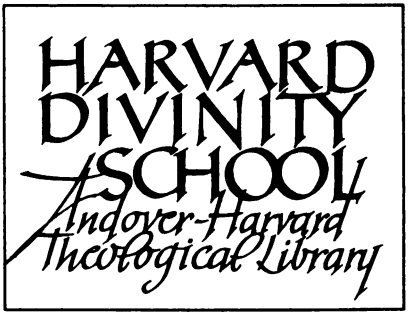
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

**Über Google Buchsuche**

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library

Friedrich Schleiermacher's

# sämmtliche Werke.

## Erste Abtheilung.

## Zur Theologie.

Dritter Band.

Berlin,
bei G. Reimer.
1842.

SBB 31

Der

# christliche Glaube

nach

den Grundsätzen

der

## evangelischen Kirche

im Zusammenhange dargestellt

von

**Dr. Friedrich Schleiermacher.**

Vierte unveränderte Ausgabe.

Erster Band.

Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. — Nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget. Anselm. Prosol. 1. de fide trin. 2.

Berlin,
bei G. Reimer.
1842.

BR
83
.S43
1834
Bk. I: 2
Cop. 1

# Vorrede

## zur zweiten Ausgabe.

Indem mir jezt, eben weil ich ſie nicht wieder abdrucken will, die Vorrede vor Augen liegt, mit welcher ich vor nunmehr Neun Jahren dieſes Werk bei ſeinem erſten Erſcheinen begleitete, verweile ich am liebſten bei dem Wünſche, mit welchem ſie ſchließt, daß nämlich das Buch wo möglich durch ſich ſelbſt, wo nicht, doch durch den Widerſpruch, den ſeine Unvollkommenheiten aufregen würden, zu einer immer helleren Verſtändigung über den Inhalt unſeres evangeliſchen Glaubens beitragen möge. Denn dieſer Wunſch iſt, Gott ſei Dank, nicht unerfüllt geblieben, nur daß ich nicht zu unterſcheiden vermag, wieviel von der Aufregung, welche es im theologiſchen Publicum hervorgebracht und von dem Widerſpruch den es erfahren hat, auf ſeinen Wahrheitsgehalt und wieviel auf ſeine Unvollkommenheiten zu rechnen iſt. Dies wird erſt die Sache ſelbſt im weiteren Fortgang des jezt ſo kräftig aufgeregten Streites zeigen. Möge dieſer nur in ſeinem ſach-

gemäßen Gange bleiben, und niemand meinen, daß Gewaltſamkeiten, welche in der Kirche ſelbſt geübt werden, das Feuer ſeien, in welchem ſich am ſicherſten ausweiſe, wer mit Stroh gebaut habe, und wer mit köſtlichen Steinen. Denn ſo fremdartiger Kämpfe Ausgang giebt niemals eine Bürgſchaft für die Güte der Sache.

Ueber mein Verfahren bei dieſer neuen Ausgabe habe ich mich im weſentlichen ſchon anderwärts *) erklärt. Dennoch finden vielleicht viele Leſer auch außer der Einleitung den Unterſchied zwiſchen beiden Ausgaben bedeutender als ſie erwartet hatten. Wie groß er aber auch ſein möge, ſo iſt doch kein Hauptſaz aufgegeben, oder in ſeinem eigentlichen Gehalt verändert worden. Mich kürzer zu faſſen iſt mir, ſo ſehr ich mich auch beſtrebte, im Ganzen nicht gelungen. Es war auch ſchwer möglich, da die Erfahrung gezeigt hat, daß die Erläuterungen ſelbſt noch mancher Erläuterung bedurften. Doch indem ich mich hiermit nach Kräften abmühte, und hoffe, wenn auch nicht kürzer, ſo werde doch manches deutlicher gefaßt ſein und Mißverſtändniſſen abgeholfen oder vorgebeugt, hat mich doch am meiſten das Vertrauen geſtärkt, daß die Zeit nicht gar fern ſein mag, wann man über manches nun endlich veraltete, ſo wie über manches immer noch verkannte nicht mehr nöthig haben wird ausführlich zu reden.

*) S. Dr. Schleiermacher's Sendſchreiben über ſeine Glaubenslehre an Dr. Lücke, in den theol. Studien und Kritiken. Zweiter Band zweites Heft S. 253 ff. und drittes Heft S. 481 ff.

Dann wird auch ein späterer von gleicher Ansicht ausgehender eine bei weitem kürzere Dogmatik schreiben können. Denn daß es solche geben wird auch künftig, daran zweifle ich keineswegs, wenn ich gleich auf das bestimmteste gegen die Ehre protestiren muß, die man mir seitdem hie und da angethan hat, mich als das Haupt einer neuen theologischen Schule aufzuführen. Ich protestire dagegen, weil es mir an beidem fehlt, was hiezu gehört. Ich entsinne mich nämlich nicht etwas erfunden zu haben, ausgenommen die Anordnung und hie und da die Bezeichnung; und eben so wenig habe ich jemals mit meinen Gedanken etwas anderes bezweckt, als sie anregend mitzutheilen, damit Jeder sie nach seiner Weise gebrauche. Nur in diesem Sinn auch, und nicht als eine Fundgrube von Formeln, an denen sich nachsprechende Schüler wieder erkennen, gebe ich dies Buch zum zweiten und gewiß lezten Mal heraus. Denn sollte mir noch mehr Zeit vergönnt sein: so würde ich lieber noch über andere theologische Disciplinen wenigstens kurze Entwürfe mittheilen.

Habe ich mir nun bei der ersten Ausgabe zu viel angemaßt, indem ich mein Buch für die erste Glaubenslehre erklärte, welche mit Rükſicht auf die Vereinigung beider evangelischen Kirchengemeinschaften abgefaßt sei, so reiche ich diesen Ehrenkranz mit Freuden meinem lieben Freunde, dem Herrn G. K. R. Schwarz in Heidelberg. Ich bemerke nur, daß, da es als die Grundbedingung der in hiesigen

Lawoen vollzogenen Vereinigung anzuſehen iſt, daß es einer dogmatiſchen Ausgleichung zwiſchen beiden Theilen gar nicht bedürfe, und noch viel weniger eines neuen Symbols, mir ganz eigentlich oblag, nicht nur von dieſer Vorausſezung auszugehen, ſondern ſie auch als einen feſtſtehenden Grundſaz nach meinen beſten Kräften durch eine freie und verſöhnende Behandlung der fraglichen Schriften zu realiſiren.

Schließlich bemerke ich nur noch, daß da, die beiden Bände der erſten Ausgabe ſo ſehr ungleich ausgefallen waren, ich einen Theil des früheren zweiten noch mit in dieſen erſten hineingezogen habe, ſo daß dieſe äußere Veränderung mit der inneren Organiſation des Ganzen nichts zu ſchaffen hat. Der zweite Band ſoll dieſem erſten, wie ich wünſche und hoffe, in kurzer Zeit nachfolgen.

Berlin, am Donnerſtag nach Quaſimodogeniti 1830.

Dr. Fr. Schleiermacher.

# Inhalt

des ersten Bandes.


Einleitung. §. 1. — 31. . . . . S. 1 — 164

Erklärung. §. 1. . . . . — 1 — 3

Erstes Kapitel. Zur Erklärung der Dogmatik. §. 2 — 19. . . . . — 3 — 120

Einleitung. §. 2. . . . . — 3 — 6

I. Zum Begriff der Kirche. Lehnsäze aus der Ethik. §. 3 — 6. . . . . — 6 — 38

II. Von den Verschiedenheiten der frommen Gemeinschaften überhaupt. Lehnsäze aus der Religionsphilosophie. §. 7. — 19. . . . . — 38 — 67

III. Darstellung des Christenthums seinem eigenthümlichen Wesen nach. Lehnsäze aus der Apologetik. §. 11 — 14. . . — 67 — 99

VI. Vom Verhältniß der Dogmatik zur christlichen Frömmigkeit. §. 15 — 19. — 99 — 120

Zweites Kapitel. Von der Methode der Dogmatik. §. 20 — 31. . . . . — 120 — 164

Einleitung. §. 20. . . . . — 120 — 121

I. Von der Ausſonderung des dogmatiſchen Stoffs. §. 21 — 26. . . . . S. 122 — 144
II. Von der Geſtaltung der Dogmatik. §. 27 — 31. . . . . — 144 — 164

## Der Glaubenslehre Erſter Theil.

Entwikklung des frommen Selbſtbewußtſeins, wie es in jeder chriſtlich frommen Gemüthserregung immer ſchon vorausgeſezt wird, aber auch immer mit enthalten iſt. §. 32 — 61. . . . . — 167 — 342
Einleitung. §. 32 — 35. . . . . — 167 — 181

Erſter Abſchnitt. Beſchreibung unſeres frommen Selbſtbewußtſeins, ſofern ſich darin das Verhältniß zwiſchen der Welt und Gott ausdrükkt. §. 36 — 49. . . . . 182 — 254
Einleitung. §. 36 — 39. . . . . 182 — 192
Erſtes Lehrſtük. Von der Schöpfung. §. 40. 41. . . . . 192 — 202
Erſter Anhang. Von den Engeln. §. 42. 43. . . . . 202 — 208
Zweiter Anhang. Vom Teufel. §. 44. 45. . . . . — 209 — 222
Zweites Lehrſtük. Von der Erhaltung. §. 46 — 49. . . . . — 222 — 254

Zweiter Abſchnitt. Von den göttlichen Eigenſchaften, welche ſich auf das fromme Selbſtbewußtſein, ſofern es das Verhältniß zwiſchen Gott und der Welt ausdrükkt, beziehen. §. 50 — 56. . . . . — 255 — 309
Einleitung. §. 50. 51. . . . . — 255 — 268
Erſtes Lehrſtük. Ewigkeit Gottes. §. 52. . . . . 268 — 273

Zweites Lehrſtükk. Allgegenwart. Zuſaz. Unermeßlichkeit §. 53. . . . S. 273 — 280
Drittes Lehrſtükk. Allmacht. §. 54. — 280 — 291
Viertes Lehrſtükk. Allwiſſenheit §. 55. — 291 — 304
Anhang. Von einigen andern göttlichen Eigenſchaften. §. 56. . . . . — 304 — 309

Dritter Abſchnitt. Von der Beſchaffenheit der Welt, welche in dem frommen Selbſtbewußtſein, ſofern es das allgemeine Verhältniß zwiſchen Gott und der Welt ausdrükkt, angedeutet iſt. §. 57 — 61. . . . . — 310 — 342
Einleitung. §. 57. 58. . . . . — 310 — 317
Erſtes Lehrſtükk. Von der urſprünglichen Vollkommenheit der Welt. §. 59. — 317 — 325
Zweites Lehrſtükk. Von der urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen. §. 60. 61. . . . . — 326 — 342

Der Glaubenslehre Zweiter Theil.

Entwikklung der Thatſachen des frommen Selbſtbewußtſeins, wie ſie durch den Gegenſaz beſtimmt ſind. §. 62. . . . . — 345
Einleitung. §. 62 — 64. . . . . — 345 — 357
Des Gegenſazes erſte Seite. Entwikklung des Bewußtſeins der Sünde. §. 65 — 85. . . . . — 358 — 477
Einleitung. §. 65. . . . . — 358 — 360
Erſter Abſchnitt. Die Sünde als Zuſtand des Menſchen. §. 66 — 74. . . — 361 — 421
Einleitung. §. 66 — 69. . . . . — 361 — 375
Erſtes Lehrſtükk. Von der Erbſünde. §. 70 — 72. . . . . — 376 — 408

Zweites Lehrstück. Von der wirklichen Sünde. §. 73. 74. . . . . S. 408 — 421

Zweiter Abschnitt. Von der Beschaffenheit der Welt in Beziehung auf die Sünde. §. 75 — 78. . . . . — 422 — 436

Dritter Abschnitt. Von den göttlichen Eigenschaften, welche sich auf das Bewußtsein der Sünde beziehen. §. 79 — 85. . . . . — 437 — 477

Einleitung. §. 79. . . . . — 437 — 459

Erstes Lehrstück. Heiligkeit Gottes. §. 83. . . . . — 460 — 465

Zweites Lehrstück. Gerechtigkeit Gottes. §. 84. . . . . — 465 — 475

Anhang. Barmherzigkeit Gottes. §. 85. — 475 — 477

# Einleitung.

§. 1. Diese Einleitung hat keinen andern Zwekk als theils die dem Werke selbst zu Grunde liegende Erklärung der Dogmatik aufzustellen, theils die in demselben befolgte Methode und Anordnung zu bevorworten.

1. Es kann nur dann überflüßig sein, die Behandlung einer Disciplin mit einer Erklärung derselben anzufangen, wenn ein vollkommnes Einverständniß darüber mit Sicherheit vorausgesezt werden kann. Dies wiederum ist nur der Fall, theils wenn über die Anwendung derselben sich nie ein Streit erhoben hat, theils wenn sie einem größeren wissenschaftlichen Ganzen angehört, welches sich überall auf dieselbe Weise begrenzt und gegliedert findet.

Was nun das erste anbetrifft: so können wir allerdings davon ausgehn, daß von der Dogmatik in den meisten christlichen Kirchengemeinschaften Gebrauch gemacht wird in ihrer inneren Ueberlieferung und in ihrem äußeren Verkehr mit anderen: aber was es nun eigentlich sei, wodurch Säze christlich religiösen Inhaltes dogmatische werden, darüber möchte man schwerlich einverstanden sein. Eben so das andere anlangend würde wol die Dogmatik allgemein in dasjenige Gebiet gestellt werden, welches wir durch den Ausdrukk theologische Wissenschaften bezeichnen. Aber man darf nur

die angesehensten unter den encyklopädischen Uebersichten dieses Faches vergleichen, um zu sehen, wie verschieden dasselbe gegliedert wird, wie anders Andere die einzelnen Disciplinen, und dies gilt von der Dogmatik in vorzüglichem Grade, fassen, gegen einander stellen und abschäzen. Natürlich wäre es zwar, die in meiner Uebersicht gegebene [1] Erklärung zum Grunde zu legen; allein jene Schrift ist zu kurz und aphoristisch, als daß es nicht nöthig sein sollte, dem dort gesagten mit einigen Erläuterungen zu Hülfe zu kommen. Auch die Ueberschrift dieses Werkes, wobei der Name Dogmatik vermieden worden ist, enthält Elemente zu einer Erklärung; aber theils nicht vollständig, theils sind die einzelnen Bestandtheile selbst nicht außer allem Bedürfniß erklärt zu werden. Daher wird dieser Theil der Einleitung seinen Weg unabhängig gehen; und nur wie die Entwiklung stufenweise fortschreitet, wird der Leser auf die betreffenden Stellen jener kurzen Darstellung verwiesen werden. Es folgt übrigens hieraus von selbst, da das was der Erklärung einer Wissenschaft vorangeht, nicht zur Wissenschaft selbst gehören kann, daß alle Säze, welche hier vorkommen werden, nicht selbst auch dogmatische sein können.

2. Methode und Anordnung eines Werkes — sofern die Natur des Gegenstandes Verschiedenheiten darin zuläßt, und auch dieses ist, wie die Sache selbst zeigt, bei der Dogmatik in hohem Grade der Fall, — rechtfertigen sich allerdings am besten durch den Erfolg. Aber der günstigste Erfolg kann doch nur erzielt werden, wenn die Leser mit beidem im voraus befreundet sind. Denn dadurch wird es ihnen möglich, jeden Saz gleich in seinen mannigfaltigen Beziehungen zu überschauen. Und auch die Vergleichung einzelner Abschnitte mit den gleichhaltigen ähnlicher aber anders organisirter Werke, die sonst nur verwirren müßte, kann unter dieser Bedingung lehrreich werden.

Die größten Verschiedenheiten in der Anordnung und Methode werden allerdings die sein, welche mit einer bestimmten Auf-

[1] Kurze Darstellung, S. 56. §. 3.

faſſungsweiſe des Begriffs der Dogmatik ſo zuſammenhängen, daß wo eine andere zum Grunde gelegt wird, ſie nicht mehr Platz finden. Es giebt aber außerdem auch geringere, zwiſchen denen man wählen kann, auch wenn man von derſelben Erklärung ausgeht.

# Erſtes Kapitel.

## Zur Erklärung der Dogmatik.

§. 2. Da die Dogmatik eine theologiſche Diſciplin iſt, und alſo lediglich auf die chriſtliche Kirche ihre Beziehung hat: ſo kann auch nur erklärt werden was ſie iſt, wenn man ſich über den Begriff der chriſtlichen Kirche verſtändiget hat.

Anm. Vgl. Kurze Darſtellung Einl. §. 1. 2. 5. 22. 23. I. Theil. Einl. §. 1. 2. 3. 6. 7. Erſter Abſchn. §. 1. 2. Sacks Apologetik. Einl. §. 1—5.

1. Der Ausdrukk theologiſche Diſciplin wird hier in dem Sinne genommen, welcher in der erſten angezogenen Stelle entwikkelt iſt. Hieraus folgt ſchon, daß dieſe Glaubenslehre ſich völlig von der Aufgabe losſagt, von allgemeinen Principien ausgehend eine Gotteslehre aufzuſtellen oder auch eine Anthropologie und Eſchatologie, von denen in der chriſtlichen Kirche Gebrauch gemacht werden ſolle, ohnerachtet ſie in derſelben nicht eigenthümlich entſtanden ſind, oder auch in denen die Säze des chriſtlichen Glaubens vernunftmäßig erwieſen werden ſollen. Denn was über dieſe Gegenſtände von der menſchlichen Vernunft für ſich betrachtet ausgeſagt werden kann, das kann in keiner näheren Beziehung zur chriſtlichen Kirche ſtehen als zu jeder andern Glaubens- oder Lebens-Gemeinſchaft.

2. Müssen wir also einen Begriff der christlichen Kirche voranschikken, um diesem gemäß uns darüber zu erklären, was die Dogmatik in derselben sein und leisten soll: so wird dieser selbst nur richtig zu erzielen sein durch den allgemeinen Begriff der Kirche überhaupt, verbunden mit einer richtigen Auffassung der Eigenthümlichkeit der christlichen. Der allgemeine Begriff der Kirche nun muß vorzüglich, wenn es dergleichen wirklich geben soll, aus der Ethik entnommen werden, da auf jeden Fall die Kirche eine Gemeinschaft ist, welche nur durch freie menschliche Handlungen entsteht und nur durch solche fortbestehen kann. Das eigenthümliche der christlichen kann weder rein wissenschaftlich begriffen oder abgeleitet noch bloß empirisch aufgefaßt werden [1]. Denn keine Wissenschaft kann das individuelle durch den bloßen Gedanken erreichen und hervorbringen, sondern muß immer bei einem allgemeinen stehen bleiben. Wie alle sogenannten Constructionen a priori auf dem geschichtlichen Gebiet immer an der Aufgabe gescheitert sind, daß das solchergestalt von oben abgeleitete sich nun auch als wirklich dasselbe zeigen sollte mit dem geschichtlich gegebenen: so ist es unläugbar auch hier. Die bloß empirische Auffassung hingegen hat kein Maaß noch eine Formel, um das Wesentliche und sich gleich Bleibende von dem Veränderlichen und Zufälligen zu unterscheiden. Wenn nun aber die Ethik den Begriff der Kirche aufstellt: so kann sie allerdings auch an dem, was die Basis dieser Gemeinschaften ist, das sich überall gleiche von dem, was sich als eine veränderliche Größe verhält, absondern, um so durch eine Eintheilung des ganzen Gebietes die Oerter zu bestimmen, in welche die individuellen Gestaltungen, sobald sie geschichtlich aufgefunden sind, eingestellt werden könnten. Und auf diese Weise die Gesammtheit aller durch die eigenthümliche Verschiedenheit ihrer Basen von einander gesonderten Kirchengemeinschaften nach ihren Verwandschaften und Abstufungen als ein geschlossenes den Begriff erschöpfendes Ganze darzustellen, wäre das Geschäft eines besonderen Zweiges der wis-

[1] Vgl. Kurze Darstell. Einl. §. 22. Phil. Th. §. 1.

senschaftlichen Geschichtskunde, welchen man ausschließend mit dem Namen Religionsphilosophie bezeichnen sollte, so wie der Name Rechtsphilosophie vielleicht am besten aufgespart bliebe für eine analoge kritische Disciplin, welche mit Bezug auf den in der Ethik entwikkelten allgemeinen Begriff des Staates dasselbe zu leisten hätte für die verschiedenen individuellen Gestaltungen bürgerlicher Vereine. Die Lösung jener Aufgabe der Religionsphilosophie ist allerdings verschiedentlich versucht worden, aber nicht auf einem so allgemein geltenden wissenschaftlichen Verfahren ruhend, noch in solchem Gleichgewicht des geschichtlichen und speculativen sich haltend, daß wir uns darauf als auf etwas anerkannt befriedigendes in unsern theologischen Disciplinen berufen könnten. Am nächsten nämlich hätte an diese Resultate der Religionsphilosophie anzuschließen die Apologetik, um daraus die Beschreibung von dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums und von seinem Verhältniß zu andern Kirchen zum Grunde zu legen. Wenn nun aber die Apologetik erst als eine für unsere Zeiten neu zu gestaltende theologische Disciplin gehörig anerkannt wäre: so würde es nicht gerathen sein, ihre Erscheinung bis eine befriedigende Entwiklung der Religionsphilosophie vorhanden wäre auszusezen. Vielmehr müßte sie bis dahin ein abgekürztes Verfahren für sich einschlagen. Sie würde dann auf demselben Punkt wie die Religionsphilosophie beginnen und auch denselben Weg einschlagen, aber alles dasjenige unausgeführt zur Seite liegen lassen, was nicht zur Ausmittelung des Christenthums unmittelbar beiträgt. Da aber nun diese Disciplin nur eben wieder aufzuleben beginnt, so hat die folgende Entwiklung dieses selbst zu leisten.

3. Dieser erste Theil unserer Einleitung hat also nur Lehnsäze, d. h. andern wissenschaftlichen Disciplinen angehörige, zusammenzustellen und anzuwenden, und zwar sind es Sätze aus der Ethik, aus der Religionsphilosophie und aus der Apologetik. Natürlich kann das Ergebniß einer aus solchen Bestandtheilen zusammengesezten Untersuchung ebenfalls auf kein allgemeines Anerkenntniß Anspruch machen, ausgenommen wenn auch diejenige

Gestaltung der Ethik und der Religionsphilosophie die dabei zum Grunde liegt ebenfalls anerkannt würden. Hieraus erhellt, wie sich schon hier bei den ersten Anfängen Veranlassung genug zeigt zu sehr verschiedenen Erklärungen und Auffassungen der Dogmatik, deren jede sich nur als Vorarbeit für eine künftige ansehen kann, wenn die wissenschaftlichen Disciplinen, auf welche Bezug genommen werden muß, fester werden gestellt sein, während dessen jedoch das Christenthum selbst völlig dasselbige bleibt.

Zusaz. 1. Hiermit soll indeß keinesweges behauptet werden, daß diese Säze in einer selbständigen Behandlung der Wissenschaften, denen sie angehören, in derselben Gestalt vorkommen müßten, in welcher sie hier aufgestellt werden. Dies ist vielmehr unwahrscheinlich, da uns hier alles dasjenige fehlt, was ihnen dort würde vorangegangen sein.

2. Unter Ethik wird hier verstanden die der Naturwissenschaft gleichlaufende speculative Darstellung der Vernunft in ihrer
7 Gesammtwirksamkeit. Unter Religionsphilosophie eine kritische Darstellung der verschiedenen gegebenen Formen frommer Gemeinschaften, sofern sie in ihrer Gesammtheit die vollkommne Erscheinung der Frömmigkeit in der menschlichen Natur sind. Der Ausdrukk Apologetik ist erklärt Kurze Darst. S. 14. §. 14.

## I. Zum Begriff der Kirche, Lehnsätze aus der Ethik.

§. 3. Die Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften ausmacht, ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins.

Anm. Vgl. Red. üb. d. Relig. S. 56—77.

1. Daß eine Kirche nichts anders ist als eine Gemeinschaft in Beziehung auf die Frömmigkeit ist für uns evangelische Christen wol außer allen Zweifel gesezt, da wir es einer Kirche gleich zur Ausartung anrechnen, wenn sie etwas anderes als dieses, seien es nun die Angelegenheiten der Wissenschaft oder der äuße-

ren Ordnung, mit besorgen will; wie wir uns auch immer dagegen sträuben, wenn die Leitenden im Staat oder die in der Wissenschaft als solche zugleich die Angelegenheiten der Frömmigkeit ordnen wollen. Wogegen wir den lezten nicht wehren mögen, sowol die Frömmigkeit selbst als die Gemeinschaft welche sich auf sie bezieht, aus ihrem Standpunkt zu betrachten und zu beurtheilen, und ihren eigentlichen Ort im Gesammtgebiet des menschlichen Lebens zu bestimmen, in sofern auch Frömmigkeit und Kirche ein Stoff sind für das Wissen; vielmehr gehen wir hier selbst auf eine solche Betrachtung ein. So wehren wir auch den Leitenden im Staate nicht, die äußeren Verhältnisse der frommen Gemeinschaften nach den Principien der bürgerlichen Ordnung festzustellen, welches jedoch keineswegs in sich schließt, daß diese Gemeinschaft vom Staat ausgehe oder ein Bestandtheil desselben sei. — Aber nicht nur wir, sondern auch solche Kirchengemeinschaften, welche es nicht so genau damit nehmen, Kirche und Staat oder kirchliche und wissenschaftliche Gemeinschaft auseinander zu halten, werden doch unserer Erklärung zustimmen müssen; denn sie können doch nur mittelbarerweise der Kirche einen Einfluß auf jene Gemeinschaften beilegen, als das wesentliche Geschäft derselben aber können auch sie nur das Erhalten, Ordnen und Fördern der Frömmigkeit betrachten.

2. Wenn hier Gefühl und Selbstbewußtsein als gleichgeltend neben einander gestellt werden: so ist die Absicht dabei keineswegs einen beide Ausdrükke schlechthin gleichstellenden Sprachgebrauch allgemein einzuführen. Der Ausdrukk Gefühl ist in der Sprache des gemeinen Lebens längst auf unserm Gebiet gebräuchlich; allein für die wissenschaftliche Sprache bedarf er einer genaueren Bestimmung, und diese soll ihm durch das andere Wort gegeben werden. Nimmt also jemand den Ausdrukk Gefühl in einem so weiten Sinne, daß er auch bewußtlose Zustände darunter begreift: so soll er erinnert sein, daß von dieser Gebrauchsweise hier zu abstrahiren ist. Wiederum ist dem Ausdrukk Selbstbewußtsein die Bestimmung unmittelbar hinzugefügt, damit niemand an

ein solches Selbstbewußtsein denke, welches kein Gefühl ist, wenn man nämlich Selbstbewußtsein das Bewußtsein von sich selbst nennt, welches mehr einem gegenständlichen Bewußtsein gleicht, und eine Vorstellung von sich selbst und als solche durch die Betrachtung seiner selbst vermittelt ist. Rükt eine solche Vorstellung von uns selbst, wie wir uns in einem gewissen Zeittheil finden, denkend z. B. oder wollend, ganz nahe, oder durchschießt schon gar die einzelnen Momente des Zustandes: so erscheint dies Selbstbewußtsein als den Zustand selbst begleitend. Jenes eigentliche unvermittelte Selbstbewußtsein aber, welches nicht Vorstellung ist sondern im eigentlichen Sinne Gefühl, ist keineswegs immer nur begleitend; vielmehr wird jedem in dieser Hinsicht eine doppelte Erfahrung zugemuthet. Einmal daß es Augenblikke giebt, in denen hinter einem irgendwie bestimmten Selbstbewußtsein alles Denken und Wollen zurükktritt; dann aber auch daß bisweilen dieselbe Bestimmtheit des Selbstbewußtseins während einer Reihe verschiedenartiger Acte des Denkens und Wollens unverändert fortdauert, mithin auf diese sich nicht bezieht und sie also auch nicht im eigentlichen Sinne begleitet. So sind Freude und Leid, diese überall auf dem religiösen Gebiet bedeutenden Momente, eigentliche Gefühlszustände im obigen Sinn; wogegen Selbstbilligung und Selbstmißbilligung, abgesehen davon daß sie hernach in Freude und Leid übergehen, an und für sich mehr dem gegenständlichen Bewußtsein von sich selbst angehören als Ergebnisse einer analysirenden Betrachtung. Nirgends stehn sich vielleicht beide Formen näher, eben deshalb aber sezt auch diese Zusammenstellung den Unterschied in das hellste Licht.

Anm. Sehr verwandt und leicht auf die meinige zu übertragen ist Steffens Beschreibung vom Gefühl (Falsche Theol. S. 99. 100.) „Die unmittelbare Gegenwart des ganzen ungetheilten Daseins ꝛc." Wogegen die von Baumgarten-Crusius (Einl. i. d. St. d. Dogm. S. 56), abgesehen von der Entgegensezung zwischen Gefühl und Selbstbewußtsein theils nicht das Ganze, sondern nur die höhere Region des Gefühls umfaßt, theils auch durch den Gebrauch des Ausdrukks Wahrnehmung das Gefühl in das Gebiet des gegenständlichen Bewußtseins hinüber zu spielen scheint.

3. Der Saz scheint vorauszusezen, es gebe kein viertes zu Wissen, Thun und Gefühl. Er thut dies jedoch nicht in dem Sinne, als ob er eine apagogische Beweisführung sein wollte; sondern er stellt jene beiden nur neben dieses, um mit der Erklärung zugleich die vorhandenen abweichenden Erklärungen aufzunehmen und zu behandeln. So daß wir die Frage, ob es in der Seele ein solches viertes gebe, ganz bei Seite liegen lassen könnten, wenn uns nicht theils daran gelegen sein müßte uns zu überzeugen, ob noch ein anderer Ort vorhanden ist, den man der Frömmigkeit anweisen könnte, theils wir uns auch anschikken müßten auch das Verhältniß klar aufzufassen, welches zwischen der christlichen Frömmigkeit an sich und sowol dem christlichen Glauben, sofern er in die Form des Wissens gebracht werden kann, als auch dem christlichen Thun stattfindet. Wäre nun das Verhältniß jener drei irgendwo auf eine allgemein anerkannte Weise dargethan: so dürften wir uns nur darauf berufen. Nun aber muß hier das nöthige darüber gesagt werden, was aber nur als ein geliehenes aus der Seelenlehre anzusehen ist, und wohl zu merken, daß die Wahrheit der Sache, nämlich daß die Frömmigkeit Gefühl sei, von der Richtigkeit der folgenden Erörterung völlig unabhängig bleibt. Das Leben ist aufzufassen als ein Wechsel von Insichbleiben und Aussichheraustreten des Subjects. Beide Formen des Bewußtseins constituiren das Insichbleiben, wogegen das eigentliche Thun das Aussichheraustreten ist; in sofern also stehen Wissen und Gefühl zusammen dem Thun gegenüber. Aber wenn auch das Wissen als Erkanntheben ein Insichbleiben des Subjectes ist, so wird es doch als Erkennen nur durch ein Aussichheraustreten desselben wirklich, und ist in sofern ein Thun. Das Fühlen hingegen ist nicht nur in seiner Dauer als Bewegtwordensein ein Insichbleiben, sondern es wird auch als Bewegtwerden nicht von dem Subject bewirkt, sondern kommt nur in dem Subject zu Stande, und ist also, indem es ganz und gar der Empfänglichkeit angehört, auch gänzlich ein Insichbleiben: und in sofern steht es allein jenen beiden dem Wissen und dem

11 Thun gegenüber. — Wenn nun die Frage entſteht, ob es zu dieſen dreien, Gefühl Wiſſen und Thun, ein viertes oder zu jenen beiden, Inſichbleiben und Ausſichheraustreten, ein drittes giebt: ſo iſt freilich die Einheit von dieſen keines von den zweien oder dreien; aber niemand kann dieſe doch neben jene ſtellen als ein ſolches drittes oder viertes wie ſie ſelbſt ſind, ſondern dieſe Einheit iſt das Weſen des Subjectes ſelbſt, welches ſich in jenen einander gegenübertretenden Formen kund giebt, und alſo, wie man es auch in dieſer beſonderen Beziehung nennen möge, der gemeinſchaftliche Grund derſelben. Eben ſo iſt auf der andern Seite jeder wirkliche Moment des Lebens ſeinem Geſammtgehalte nach ein zuſammengeſeztes aus jenen zweien oder dreien, wenngleich zweie davon immer nur als Spuren oder als Keime vorhanden ſein werden. Aber ein drittes zu jenen zweien, wovon das eine wieder zweigetheilt iſt, wird ſchwerlich gegeben werden können.

4. Wenn alſo, dieſe drei geſezt, Gefühl Wiſſen und Thun, die ſchon oft vorgetragene Behauptung hier wieder aufgeſtellt wird, daß von dieſen dreien die Frömmigkeit dem Gefühl angehört: ſo ſoll ſie dadurch wie ſchon aus dem obigen folgt, keinesweges von aller Verbindung mit dem Wiſſen und Thun ausgeſchloſſen werden. Vielmehr wenn überhaupt das unmittelbare Selbſtbewußtſein überall den Uebergang vermittelt zwiſchen Momenten worin das Wiſſen und ſolchen worin das Thun vorherrſcht, indem z. B. aus demſelben Wiſſen, je nachdem eine andere Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins eintritt, auch in dem Einen ein anderes Thun hervorgeht als in dem Andern: ſo wird auch der Frömmigkeit zukommen, Wiſſen und Thun aufzuregen, und jeder Moment, in welchem überwiegend die Frömmigkeit hervortritt, wird beides oder eines von beiden als Keime in ſich ſchließen. Aber eben dieſes iſt die Wahrheit des Sazes, keinesweges eine Einwendung dagegen; denn wäre es anders, ſo könnten ſich ja die fromme
12 Momente mit den übrigen nicht zu Einem Leben verbinden, ſondern die Frömmigkeit wäre etwas für ſich ohne allen Einfluß auf die übrigen geiſtigen Lebensverrichtungen. In dieſer Wahrheit

aber tritt unſer Saz, durch welchen der Frömmigkeit ihr eigenthümliches Gebiet in Verbindung mit allem übrigen geſichert wird, den anderweitigen Behauptungen entgegen, die Frömmigkeit ſei ein Wiſſen oder ein Thun oder beides oder ein aus Gefühl Wiſſen und Thun gemiſchter Zuſtand, und in dieſer polemiſchen Beziehung iſt nun unſer Saz noch genauer zu betrachten. — Soll nun die Frömmigkeit im Wiſſen beſtehen, ſo wäre ſie doch wohl vorzüglich dasjenige Wiſſen ganz oder das weſentliche davon, welches als der Inhalt der Glaubenslehre aufgeſtellt wird, oder es müßte durchaus falſch ſein, daß wir hier um der Glaubenslehre willen das Weſen der Frömmigkeit aufſuchen. Iſt nun die Frömmigkeit dieſes Wiſſen, ſo muß auch das Maaß dieſes Wiſſens in einem Menſchen das Maaß ſeiner Frömmigkeit ſein. Denn was nicht in ſeinem Steigen und Fallen das Maaß der Vollkommenheit eines Gegenſtandes iſt, darin kann auch nicht das Weſen deſſelben beſtehen. Sonach wäre unter der aufgeſtellten Vorausſezung der beſte Inhaber der chriſtlichen Glaubenslehre auch immer zugleich der frömmſte Chriſt. Und dieſes wird doch, auch wenn wir gleich bevorworten, jener beſte ſei nur der, welcher ſich auch am meiſten an das weſentliche halte, und dieſes nicht etwa über den Nebenſachen und Außenwerken vergäße, dennoch niemand annehmen, ſondern vielmehr daß mit gleicher Vollkommenheit jenes Wiſſens ſehr verſchiedene Grade der Frömmigkeit beſtehen können, und mit gleich vollkommener Frömmigkeit ſehr verſchiedene Grade dieſes Wiſſens. Doch vielleicht wendet man ein, die Behauptung, die Frömmigkeit ſei ein Wiſſen, meine nicht ſowol den Inhalt jenes Wiſſens, ſondern die den Vorſtellungen beiwohnende Gewißheit, ſo daß die Kenntniß der Glaubenslehren Frömmigkeit ſei nur wegen der ihnen beigelegten Gewißheit und alſo wegen der Stärke der Ueberzeugung, ein Innehaben derſelben ohne Ueberzeugung ſei hingegen gar keine Frömmigkeit. Dann wäre alſo die Stärke der Ueberzeugung das Maaß der Frömmigkeit; und dies haben gewiß auch diejenigen vorzüglich im Sinn, welche das Wort Glaube ſo gern durch Ueberzeugungstreue umſchreiben.

Allein in allen andern eigentlicheren Gebieten des Wissens hat die Ueberzeugung selbst kein anderes Maaß als die Klarheit und Vollständigkeit des Denkens selbst. Soll es sich nun mit dieser Ueberzeugung eben so verhalten: so kämen wir doch auf das vorige zurükk, daß der, welcher die religiösen Säze am klarsten und vollständigsten einzeln und in ihrem Zusammenhange denkt, auch der frömmste sein müßte. Soll nun dieses verworfen bleiben und die Voraussezung doch bestehen: so müßte die Gewißheit hier eine andere sein und ein anderes Maaß haben. Möge dann immer die Frömmigkeit mit dieser Gewißheit noch so innig zusammenhängen: so hängt sie deshalb nicht auf dieselbe Weise mit jenem Wissen zusammen. Soll aber doch das Wissen welches die Glaubenslehre bildet sich auf die Frömmigkeit beziehn: so erklärt sich dies so, daß die Frömmigkeit allerdings der Gegenstand jenes Wissens ist, daß aber dieses nur, sofern den Bestimmungen des Selbstbewußtseins eine Gewißheit einwohnt, kann entwikkelt werden. — Soll hingegen die Frömmigkeit im Thun bestehn: so ist offenbar, daß das sie constituirende Thun nicht durch seinen Inhalt bestimmt sein kann; denn die Erfahrung lehrt, daß neben dem vortrefflichen auch das scheußlichste, neben dem gehaltreichsten auch das leerste und bedeutungsloseste als fromm und aus Frömmigkeit gethan wird. Wir sind also nur an die Form, an die Art und Weise gewiesen, wie das Thun zu Stande kommt. Diese aber ist nur aus den beiden Endpunkten zu begreifen, dem zum Grunde liegenden Antrieb als dem Anfangspunkt und dem
14 beabsichtigten Erfolg als dem Zielpunkt. Nun aber wird niemand eine Handlung mehr oder weniger fromm nennen wegen des größeren oder geringeren Grades der Vollkommenheit, womit der beabsichtigte Erfolg erreicht wird. Sind wir aber auf den Antrieb zurükkgeworfen: so ist offenbar, daß jedem Antrieb eine Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, sei es nun Lust oder Unlust, zum Grunde liegt, und daß an diesen am reinsten ein Antrieb vom andern unterschieden wird. Sonach wird ein Thun fromm sein, sofern die Bestimmtheit des Sebstbewußtseins, das Gefühl wel-

ches Affect geworden und in den Antrieb übergegangen war, ein frommes iſt. — Beide Vorausſezungen führen alſo auf denſelben Punkt hin, daß es Wiſſen und Thun giebt zur Frömmigkeit gehörig, daß aber keines von beiden das Weſen derſelben ausmacht, ſondern nur ſofern gehören ſie ihr an, als das erregte Gefühl dann in einem es fixirenden Denken zur Ruhe kömmt, dann in ein es ausſprechendes Handeln ſich ergießt. — Endlich wird niemand läugnen, daß es Gefühlszuſtände giebt, welche wir, wie Reue Zerknirſchung Zuverſicht Freudigkeit zu Gott, an und für ſich fromm nennen ohne Rükſicht auf ein daraus hervorgehendes Wiſſen und Thun, wiewol wir allerdings erwarten, ſowol daß ſie ſich in anderweitig geforderten Handlungen fortſezen, als auch daß ſich der Trieb zur Betrachtung auf ſie richten werde.

5. Aus dem bisher Geſagten geht wol ſchon hervor, wie die Behauptung zu beurtheilen iſt, daß die Frömmigkeit ein Zuſtand ſei, in welchem Wiſſen Fühlen und Thun verbunden iſt. Wir weiſen ſie natürlich zurükk, wenn das Fühlen dabei ſoll aus dem Wiſſen abgeleitet ſein, wie das Thun aus dem Fühlen. Soll ſie aber gar keine Unterordnung ausſagen: ſo iſt ſie eben ſo gut die Beſchreibung eines jeden andern ganz klaren und lebendigen Momentes als eines frommen. Denn wenngleich der Zwekkbegriff einer Handlung der Handlung ſelbſt ſchon vorangeht: ſo begleitet er ſie doch zugleich beſtändig, und das Verhältniß zwiſchen beiden drükkt ſich zugleich im Selbſtbewußtſein durch einen größeren oder geringeren Grad von Zufriedenheit und Sicherheit aus, ſo daß auch hier in dem Geſammtgehalt des Zuſtandes alle dreie verbunden ſind. Auf ähnliche Weiſe verhält es ſich auch mit dem Wiſſen. Denn als glüklich beendigte Operation der denkenden Thätigkeit ſpricht es ſich im Selbſtbewußtſein als eine zuverſichtliche Gewißheit aus. Zugleich aber wird es auch ein Beſtreben die erkannte Wahrheit mit andern zu verbinden oder Fälle zu deren Anwendung aufzuſuchen, und dieſes iſt der immer zugleich vorhandene Anfang eines Thuns, welches ſich bei der dargebotenen Gelegenheit vollſtändig entwikkelt, und ſo finden wir auch

hier in dem Gesammtzustande Wissen Fühlen und Thun zusammen. Wie nun aber der zuerst beschriebene Zustand demohnerachtet wesentlich ein Thun ist und der zweite ein Wissen, so bleibt auch die Frömmigkeit in ihren verschiedenen Aeußerungen wesentlich ein Gefühlszustand. Dieser wird dann auch in das Denken aufgenommen, aber nur nach Maaßgabe wie Jeder in sich so bestimmte zugleich zum Denken geneigt und darin geübt ist; und auf dieselbe Weise nur und nach demselben Maaß tritt auch diese innere Bestimmtheit heraus in lebendiger Bewegung und darstellender Handlung. Auch geht aus dieser Darstellung schon hervor, daß unter Gefühl weder etwas verworrenes gedacht werden soll noch etwas unwirksames, da es einestheils in den lebendigsten Augenblikken am stärksten ist, und allen Willensäußerungen mittelbar oder unmittelbar zum Grunde liegt, anderntheils auch von der Betrachtung ergriffen und als das was es ist gedacht werden kann. — Wenn aber Andere das Gefühl aus unserm Gebiet ganz ausschließen wollen, und deshalb die Frömmigkeit nur beschreiben als ein Handlungen erzeugendes Wissen oder als ein aus einem Wissen hervorgegangenes Thun: so würden diese nicht nur zuerst dieses unter sich schlichten müssen, ob nun die Frömmigkeit das Wissen sein soll oder das Thun; sondern sie müßten uns auch aufweisen, wie denn aus einem Wissen ein Thun entstehen könne ohne eine dazwischentretende Bestimmtheit des Selbstbewußtseins. Und wenn sie dieses zulezt zugeben müssen, so werden sie sich aus dem vorigen überzeugen, daß wenn eine solche Verflechtung den Charakter der Frömmigkeit an sich trägt, doch das Wissen darin noch nicht und das Thun darin nicht mehr die Frömmigkeit an und für sich sei, sondern diese ist gerade die dazwischen tretende Bestimmtheit des Selbstbewußtseins. Jenes aber kann sich immer auch umgekehrt verhalten; das Thun ist noch nicht die Frömmigkeit in allen den Fällen, in welchen sich erst aus dem Gethanhaben ein bestimmtes Selbstbewußtsein ergiebt, und das Wissen ist nicht mehr die Frömmigkeit an und für sich, wenn es keinen andern Inhalt hat als jene ins Denken aufgenommene Bestimmtheit.

§. 4. Das gemeinsame aller noch so verschiedenen Aeußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen andern Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, daß wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind.

Anm. Für das in den folgenden Erläuterungen nicht selten vorkommende Wort schlechthinig bedanke ich mich bei Herrn Prof. Delbrück. Ich wollte es nicht wagen, und habe keine Kunde, daß es schon anderwärts vorhanden gewesen. Nun er es aber gegeben, finde ich es sehr bequem, ihm im Gebrauch desselben zu folgen.

1. In keinem wirklichen Bewußtsein, gleichviel ob es nur ein Denken oder Thun begleitet, oder ob es einen Moment für sich erfüllt, sind wir uns unsres Selbst an und für sich, wie es 17
immer dasselbe ist, allein bewußt, sondern immer zugleich einer wechselnden Bestimmtheit desselben. Das Ich an sich kann gegenständlich vorgestellt werden; aber jedes Selbstbewußtsein ist zugleich das eines veränderlichen Soseins. In diesem Unterscheiden des lezteren von dem ersten liegt aber schon, daß das veränderliche nicht aus dem sich selbst gleichen allein hervorgeht, in welchem Falle es nicht von ihm zu unterscheiden wäre. In jedem Selbstbewußtsein also sind zwei Elemente, ein — um so zu sagen — Sichselbstsezen und ein Sichselbstnichtsogesezthaben, oder ein Sein, und ein Irgendwiegewordensein; das lezte also sezt für jedes Selbstbewußtsein außer dem Ich noch etwas anderes voraus, woher die Bestimmtheit desselben ist, und ohne welches das Selbstbewußtsein nicht gerade dieses sein würde. Dieses andere jedoch wird in dem unmittelbaren Selbstbewußtsein, mit dem wir es hier allein zu thun haben, nicht gegenständlich vorgestellt. Denn allerdings ist die Duplicität des Selbstbewußtseins der Grund, warum wir jedesmal ein anderes gegenständlich aufsuchen, worauf wir unser Sosein zurükkschieben; allein dies Aufsuchen ist ein anderer Act mit dem wir es jezt nicht zu thun haben. Sondern in dem Selbstbewußtsein ist nur zweierlei zusammen, das eine Element

drükkt aus das Sein des Subjectes für sich, das andere sein Zusammensein mit anderem. — Diesen zwei Elementen, wie sie im zeitlichen Selbstbewußtsein zusammen sind, entsprechen nun in dem Subject dessen Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit. Könnten wir uns das Zusammensein mit anderem wegdenken, uns selbst aber übrigens so wie wir sind: so wäre kein Selbstbewußtsein möglich, welches überwiegend ein Afficirtsein der Empfänglichkeit aussagte, sondern dann könnte jedes nur Selbstthätigkeit aussagen, welche aber auch, auf keinen Gegenstand bezogen, nur ein Hervortretenwollen, eine unbestimmte Agilität ohne Gestalt und Farbe wäre. Wie wir uns aber immer nur im Zu-
18 sammensein mit anderm finden: so ist auch in jedem für sich hervortretenden Selbstbewußtsein das Element der irgendwie getroffenen Empfänglichkeit das erste, und selbst das ein Thun, worunter auch das Erkennen begriffen werden kann, begleitende Selbstbewußtsein, wiewol es überwiegend eine regsame Selbstthätigkeit aussagt, wird immer auf einen früheren Moment getroffener Empfänglichkeit bezogen, durch welchen die ursprüngliche Agilität ihre Richtung empfing, nur daß oft auch diese Beziehung eine ganz unbestimmte sein kann. Zu diesen Säzen kann die Zustimmung unbedingt gefordert werden, und keiner wird sie versagen, der einiger Selbstbeobachtung fähig ist, und Interesse an dem eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchungen finden kann.

2. Das gemeinsame aller derjenigen Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins, welche überwiegend ein Irgendwohergetroffensein der Empfänglichkeit aussagen, ist daß wir uns als abhängig fühlen. Umgekehrt ist das gemeinsame in allen denjenigen, welche überwiegend regsame Selbstthätigkeit aussagen, das Freiheitsgefühl. Jenes nicht nur weil wir anderwärts her so geworden sind, sondern vornehmlich weil wir nicht anders als nur durch ein anderes so werden konnten. Dieses weil anderes durch uns bestimmt wird, und ohne unsere Selbstthätigkeit nicht so bestimmt werden könnte. Diese beiden Erklärungen können indeß noch unvollständig zu sein scheinen, indem es auch eine mit anderem nicht

zusammenhängende Beweglichkeit des Subjectes giebt, welche unter demselben Gegensaz zu stehen scheint. Allein wenn wir selbst von innen heraus irgendwie werden, ohne daß anderes dazu mitgesezt ist: so ist dies das einfache Verhältniß der zeitlichen Entwiklung eines sich wesentlich selbst gleich bleibenden, welche nur sehr uneigentlich auf den Begriff Freiheit bezogen werden kann. Und wenn wir von innen heraus irgendwie nicht werden können: so bezeichnet dies nur die zum Wesen des Subjectes selbst gehörige Grenze seiner 19
Selbstthätigkeit, und diese würde nur sehr uneigentlich können Abhängigkeit genannt werden. — Mit diesem Gegensaz ist übrigens der zwischen trüben oder niederdrükkenden und erhebenden oder freudigen Gefühlen, von welchem hernach die Rede sein wird, keineswegs zu verwechseln. Denn auch ein Abhängigkeitsgefühl kann erhebend sein, wenn das mitausgesagte Sogewordensein sich als ein vollkommnes ankündigt, und eben so ein Freiheitsgefühl niederschlagend, theils wenn der Moment überwiegender Empfänglichkeit, worauf das Thun zurükkgeführt wird, ein solcher war, theils wenn die Art und Weise der Selbstthätigkeit sich als ein nachtheiligeres Zusammensein ausspricht. — Denken wir uns nun Abhängigkeitsgefühl und Freiheitsgefühl in dem Sinne als Eines, daß nicht nur das Subject, sondern auch das mitgesezte Andere in beiden dasselbige ist: so ist dann das aus beiden zusammengesezte Gesammtselbstbewußtsein das der Wechselwirkung des Subjectes mit dem mitgesezten Anderen. Sezen wir nun die Gesammtheit aller Gefühlsmomente beider Art als Eines, so ist auch das mitgesezte Andere als eine Gesammtheit oder als Eins zu sezen, und der lezte Ausdrukk also der richtige für unser Selbstbewußtsein im allgemeinen, in sofern es unser Zusammensein mit allem aussagt, was sowol unsere Empfänglichkeit anspricht als auch unserer Selbstthätigkeit vorgelegt ist. Und zwar nicht nur sofern wir dieses andere vereinzeln, und jedem wenngleich in noch so verschiedenem Grade ein Verhältniß zu jenem zweifachen in uns zuschreiben; sondern auch sofern wir das gesammte Außer uns als Eines, ja auch weil ja andere Empfänglichkeit und Selbst-

thätigkeit, zu welcher wir auch Verhältniß haben, darin geſezt iſt, mit uns ſelbſt zuſammen als Eines, das heißt als Welt ſezen. Demnach iſt unſer Selbſtbewußtſein als Bewußtſein unſeres Seins in der Welt oder unſeres Zuſammenſeins mit der Welt, eine Reihe von getheiltem Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl; ſchlechthiniges Abhängigkeitsgefühl aber, d. h. ohne ein auf daſſelbe Mitbeſtimmende bezügliches Freiheitsgefühl, oder ſchlechthiniges Freiheitsgefühl, d. h. ohne ein auf daſſelbe Mitbeſtimmende bezügliches Abhängigkeitsgefühl giebt es in dieſem ganzen Gebiete nicht. Wir mögen unſere Verhältniſſe zur Natur betrachten oder die in der menſchlichen Geſellſchaft, ſo finden wir eine große Menge von Gegenſtänden in Bezug auf welche Freiheit und Abhängigkeit ſich ſehr das Gleichgewicht halten, und dieſe conſtituiren das Gebiet der Gleichheit in der Wechſelwirkung. Andere üben eine weit größere Einwirkung auf unſere Empfänglichkeit aus als die Einwirkung unſerer Selbſtthätigkeit auf ſie und ſo auch umgekehrt, ſo daß eines von beiden ſich auf ein unmerklich kleines beſchränken kann, aber nie wird eines von beiden Gliedern gänzlich verſchwinden. Vorherrſchend iſt das Abhängigkeitsgefühl in dem Verhältniß der Kinder gegen die Eltern, der Bürger gegen das Vaterland; aber doch können, auch ohne das Verhältniß zu löſen, Einzelne ſowol Gegenwirkung als auch leitende Einwirkung auf das Vaterland ausüben. Und wie die Abhängigkeit der Kinder von den Eltern ſehr bald als eine ſich allmählig vermindernde und verlöſchende gefühlt wird; ſo iſt ſie auch von Anfang an nicht ohne Beimiſchung einer auf die Eltern gerichteten Selbſtthätigkeit, wie auch in der abſoluteſten Alleinherrſchaft dem Gebieter ein leiſes Abhängigkeitsgefühl nicht fehlt. Daſſelbe iſt der Fall auf der Seite der Natur, wie wir denn ſelbſt auf alle Naturkräfte, ja auch von den Weltkörpern kann man es ſagen, in demſelben Sinn, in welchem ſie auf uns einwirken, auch ein kleinſtes von Gegenwirkung ausüben. So daß demnach unſer geſammtes Selbſtbewußtſein gegenüber der Welt oder ihren einzelnen Theilen zwiſchen dieſen Grenzen beſchloſſen bleibt.

3. Ein schlechthiniges Freiheitsgefühl kann es demnach für 21
uns gar nicht geben: sondern wer ein solches zu haben behauptet, der täuscht entweder sich selbst, oder er trennt was nothwendig zusammengehört. Denn sagt das Freiheitsgefühl eine aus uns herausgehende Selbstthätigkeit aus: so muß diese einen Gegenstand haben der uns irgendwie gegeben worden ist, welches aber nicht hat geschehen können ohne eine Einwirkung desselben auf unsere Empfänglichkeit, in jedem solchen Falle ist daher ein zu dem Freiheitsgefühl gehöriges Abhängigkeitsgefühl mit gesezt, und also jenes durch dieses begrenzt. Das Gegentheil könnte nur eintreten, wenn der Gegenstand überhaupt durch unsere Thätigkeit erst würde, welches aber immer nur beziehungsweise der Fall ist und nie schlechthin. Soll aber das Freiheitsgefühl nur eine innere selbstthätige Bewegung aussagen, so hängt nicht nur jede einzelne solche mit dem jedesmaligen Zustande unserer erregten Empfänglichkeit zusammen, sondern auch die Gesammtheit unserer innern freien Bewegungen als Einheit betrachtet kann nicht durch ein schlechthiniges Freiheitsgefühl repräsentirt werden, weil unser ganzes Dasein uns nicht als aus unserer Selbstthätigkeit hervorgegangen zum Bewußtsein kommt. Daher in keinem zeitlichen Sein ein schlechthiniges Freiheitsgefühl seinen Ort haben kann. Wenn nun unser Saz demohngeachtet auf der andern Seite ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl fordert: so kann dies aus demselben Grunde auf keine Weise von der Einwirkung eines uns irgendwie zu gebenden Gegenstandes ausgehn, denn auf einen solchen würde immer eine Gegenwirkung statt finden, und auch eine freiwillige Entsagung auf diese würde immer ein Freiheitsgefühl mit einschließen. Daher kann es auch, streng genommen, nicht in einem einzelnen Momente als solchem sein, weil dieser seinem Gesammtinhalt nach immer durch gegebenes bestimmt ist, also durch solches an welchem wir ein Freiheitsgefühl haben. Allein eben das unsere gesammte Selbstthätigkeit, also auch, weil diese niemals Null ist, unser ganzes Dasein begleitende, schlechthinige 22
Freiheit verneinende, Selbstbewußtsein ist schon an und für sich

ein Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit, denn es ist das Bewußtsein, daß unsere ganze Selbstthätigkeit eben so von anderwärtsher ist, wie dasjenige ganz von uns her sein müßte, in Bezug worauf wir ein schlechthiniges Freiheitsgefühl haben sollten. Ohne alles Freiheitsgefühl aber wäre ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nicht möglich.

4. Wenn aber schlechthinige Abhängigkeit und Beziehung mit Gott in unserm Saze gleichgestellt wird: so ist dies so zu verstehen, daß eben das in diesem Selbstbewußtsein mit gesezte Woher unseres empfänglichen und selbstthätigen Daseins durch den Ausdrukk Gott bezeichnet werden soll, und dieses für uns die wahrhaft ursprüngliche Bedeutung desselben ist. Hiebei ist nur zuerst noch aus dem vorigen zu erinnern, daß dieses Woher nicht die Welt ist in dem Sinne der Gesammtheit des zeitlichen Seins, und noch weniger irgend ein einzelner Theil derselben. Denn das wenngleich begrenzte Freiheitsgefühl, welches wir in Bezug auf sie haben, theils als ergänzende Bestandtheile derselben theils indem wir immerfort in der Einwirkung auf einzelne Theile derselben begriffen sind, und die uns gegebene Möglichkeit einer Einwirkung auf alle ihre Theile, lassen nur ein begrenztes Abhängigkeitsgefühl zu, schließen aber das schlechthinige aus. Nächst dem ist zu bemerken, daß unser Saz der Meinung entgegentreten will, als ob dieses Abhängigkeitsgefühl selbst durch irgend ein vorheriges Wissen um Gott bedingt sei. Und dies mag wol um so nöthiger sein, da viele, welche sich eines vollkommen begriffenen ursprünglichen d. h. von allem Gefühl unabhängigen Begriffs von Gott sicher wissen in diesem höheren Selbstbewußtsein, welches wol nahe genug an ein schlechthiniges Freiheitsgefühl streifen mag, eben das Gefühl, welches uns für die Grundform aller Frömmigkeit gilt, als etwas fast untermenschliches weit von sich weisen. Unser Saz nun will ein solches ursprüngliches Wissen auf der andern Seite keineswegs bestreiten, sondern es nur bei Seite stellen als etwas womit wir es in der christlichen Glaubenslehre niemals können zu thun haben, weil es selbst offenbar genug nichts unmittelbar mit

der Frömmigkeit zu thun hat. Wenn aber das Wort überall ursprünglich mit der Vorstellung Eins ist, und also der Ausdrukk Gott eine Vorstellung vorausseżt: so soll nur gesagt werden, daß diese, welche nichts anders ist als nur das Aussprechen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls die unmittelbarste Reflexion über dasselbe, die ursprünglichste Vorstellung sei, mit welcher wir es hier zu thun haben, ganz unabhängig von jenem ursprünglichen eigentlichen Wissen, und nur bedingt durch unser schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, so daß Gott uns zunächst nur das bedeutet was in diesem Gefühl das mitbestimmende ist, und worauf wir dieses unser Sosein zurükkschieben, jeder anderweitige Inhalt dieser Vorstellung aber erst aus dem angegebenen Grundgehalt entwikkelt werden muß. Eben dies ist nun vorzüglich gemeint mit der Formel, daß sich schlechthin abhängig fühlen und sich seiner selbst als in Beziehung mit Gott bewußt sein einerlei ist, weil nämlich die schlechthinige Abhängigkeit die Grundbeziehung ist welche alle anderen in sich schließen muß. Der lezte Ausdrukk schließt zugleich das Gottesbewußtsein so in das Selbstbewußtsein ein, daß beides, ganz der obigen Auseinanderseżung gemäß, nicht von einander getrennt werden kann. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl wird nur ein klares Selbstbewußtsein, indem zugleich diese Vorstellung wird. Insofern nun kann man wol auch sagen, Gott sei uns gegeben im Gefühl auf eine ursprüngliche Weise; und wenn man von einer ursprünglichen Offenbarung Gottes an den Menschen oder in dem Menschen redet, so wird immer eben dieses damit gemeint sein, daß dem Menschen mit der allem endlichen Sein nicht minder als ihm anhaftenden schlechthinigen Ab- 24
hängigkeit auch das zum Gottesbewußtsein werdende unmittelbare Selbstbewußtsein derselben gegeben ist. In welchem Maaß nun während des zeitlichen Verlaufs einer Persönlichkeit dieses wirklich vorkommt, in eben dem schreiben wir dem Einzelnen Frömmigkeit zu. Hingegen bleibt jedes irgendwie Gegebensein Gottes völlig ausgeschlossen, weil alles äußerlich gegebene immer auch als Gegenstand einer wenn auch noch so geringen Gegenwirkung gegeben

sein muß. Die Uebertragung jener Vorstellung auf irgend einen wahrnehmbaren Gegenstand, wenn man sich derselben nicht als einer rein willkührlichen Symbolisirung bewußt wird und bleibt, ist immer eine Corruption, sei es nun eine vorübergehende Uebertragung, also Theophanie, oder eine constitutive, in welcher Gott als ein wahrnehmbares beharrliches Einzelwesen vorgestellt wird.

§. 5. Das beschriebene bildet die höchste Stufe des menschlichen Selbstbewußtseins, welche jedoch in ihrem wirklichen Vorkommen von der niederen niemals getrennt ist, und durch die Verbindung mit derselben zu einer Einheit des Momentes auch Antheil bekommt an dem Gegensaz des angenehmen und unangenehmen.

1. Wie sich die beiden dargestellten Gestaltungen des Selbstbewußtseins, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nämlich und dasjenige Selbstbewußtsein, welches die Beziehungen zu dem wahrnehmbaren endlichen Sein ausdrükkend sich in theilweises Abhängigkeitsgefühl und theilweises Freiheitsgefühl spaltet, zu einander verhalten, das werden wir am besten sehen, wenn wir noch eine dritte hinzunehmen. Nämlich wenn wir auf die erste dunklere Lebenszeit des Menschen zurükkgehen: so finden wir darin überhaupt das animalische Leben fast allein vorherrschend, das geistige aber noch ganz zurükkgedrängt; und so müssen wir uns auch den Zustand seines Bewußtseins dem thierischen sehr verwandt denken. Zwar ist uns der thierische Zustand eigentlich ganz fremd und verborgen. Aber allgemein wird in demselben doch, auf der einen Seite eigentliche Erkenntniß sowol als auch vollkommnes die geschiedenen Momente zu einer stetigen Einheit des Lebens verbindendes Selbstbewußtsein geläugnet, auf der andern Seite aber doch gänzliche Bewußtlosigkeit ihnen nicht beigelegt. Dieses nun ist schwerlich anders auszugleichen, als daß wir ein Bewußtsein annehmen von der Art, daß das gegenständliche und das in sich zurükkgehende, oder Gefühl und Anschauung, nicht gehörig auseinander treten,

sondern noch unentwikkelt in einander verworren sind. Dieser Gestaltung nähert sich offenbar das Bewußtsein der Kinder, vornehmlich ehe sie sich der Sprache bemächtigen. Von da an aber verschwindet dieser Zustand immer mehr, und zieht sich in die träumerischen Momente zurükk, welche die Uebergänge zwischen Wachen und Schlaf vermitteln, wogegen in der hellen und wachen Zeit Gefühl und Anschauung sich klar von einander sondern, und so die ganze Fülle des im weitesten Umfange des Worts verstanden sinnlichen Menschenlebens bilden. Wir begreifen darunter, indem wir bloß bei dem Bewußtsein stehn bleiben, und von dem eigentlichen Handeln absehen, auf der einen Seite das allmählige Angefülltwerden mit Wahrnehmungen, welche das Gesammtgebiet der Erfahrung im weitesten Sinne des Wortes constituiren, so wie auf der andern alle aus den Beziehungen mit der Natur und dem Menschen sich entwikkelnden Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins, auch diejenigen mit eingeschlossen, welche wir oben (§. 4, 2) als die dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl am nächsten kommenden aufgestellt haben, so daß wir auch die geselligen und sittlichen Gefühle nicht minder als die selbstischen unter dem Ausdrukk sinnlich mit verstehen, indem sie doch insgesammt in dem Gebiet des vereinzelten und des Gegensazes ihren Ort haben. Jenes nun dem gegenständlichen Bewußtsein angehörige übergehen wir hier als nicht dieses Ortes; in diesen als sinnlich bezeichneten Gefühlen insgesammt ist aber das darin mitgesezte und mitbestimmende, dasjenige, worauf wir das jedesmalige Sosein zurükkschieben, ein dem Gebiet der Wechselwirkung angehöriges, dem wir uns also, seien wir uns nun unserer dabei mehr als abhängig oder mehr als frei bewußt, doch in gewissem Sinne gleich und gegenüber stellen, und zwar so, daß wir uns als Einzelne oder in einem anderen größeren einzelnen, wie z. B. bei den vaterländischen Gefühlen, begriffene einem andern einzelnen entgegensezen. Hiedurch nun unterscheiden sie sich von dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl auf das allerbestimmteste. Denn wenn in diesem wesentlich (§. 4, 3) die schlechthinige Freiheit

verneint wird, so geschieht dies zwar unter der Form des Selbstbewußtseins, aber doch nicht von uns als jezt so und nicht anders seienden Einzelnen, sondern nur von uns als einzelnem endlichen Sein überhaupt, so daß wir uns hier keinem andern einzelnen entgegensezen, vielmehr hierin aller Gegensaz zwischen einem einzelnen und einem anderen aufgehoben ist. Daher scheint es unbedenklich, drei Stufen des Selbstbewußtseins zu unterscheiden, die thierartig verworrene, in welcher jener Gegensaz noch nicht hervorgerufen werden kann als die niedrigste, das sinnliche Selbstbewußtsein, welches ganz und gar auf diesem Gegensaze beruht als die mittlere, und das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, in welchem dieser Gegensaz wieder verschwindet, und alles, dem sich das Subject auf der mittleren Stufe entgegensezte, als mit ihm identisch zusammengefaßt wird, als die höchste.

2. Wenn es ein absolutes Freiheitsgefühl gäbe: so wäre in
27 diesem auch der obige Gegensaz aufgehoben; nur daß ein solches Subject nie mit andern gleichartigen in irgend einer Beziehung stehen kann, sondern alles was ihm gegeben ist darf ihm nur als empfänglicher Stoff gegeben sein. Da aber schon aus diesem Grunde ein solches in dem Menschen nicht vorkommt: so steht auch in ihm auf derselben Stufe kein anderes unmittelbares Selbstbewußtsein als das beschriebene Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit. Denn jeder aus partiellem Freiheits- und partiellem Abhängigkeitsgefühl zusammengesezte Moment stellt uns anderem eben solchen gleich und gegenüber. Es bleibt nun noch die Frage übrig, ob es ein anderes nicht unmittelbares sondern Wissen oder Thun von irgend einer Art als solches begleitendes Selbstbewußtsein gebe, welches jenem gleich zu stellen ist. Denken wir uns nun als Act oder Zustand eines Einzelnen ein höchstes Wissen, in welchem alles untergeordnete Wissen zusammengefaßt wird: so ist dieses freilich auf seinem Gebiet ebenfalls über allen Gegensaz erhaben; sein Gebiet aber ist das des objectiven Bewußtseins. Es wird aber allerdings begleitet werden von einem unmittelbaren Selbstbewußtsein, welches die Gewißheit oder Ueberzeugung aus-

ſagt. Indem ſich aber dieſes auf das Verhältniß des Subjects als Wiſſenden zu dem Gewußten als Gegenſtand bezieht: ſo liegt auch dieſes das höchſte Wiſſen begleitende Selbſtbewußtſein doch auf dem Gebiete des Gegenſazes. Denken wir uns eben ſo ein höchſtes Thun unter der Form eines das ganze Gebiet der Selbſtthätigkeit umfaſſenden Entſchluſſes, aus welchem ſich daher alle folgenden als einzelne in ihm ſchon enthalten geweſene Theile [1] entwikkeln: ſo ſteht dieſes auf ſeinem Gebiet ebenfalls über jedem Gegenſaz, und es wird ebenfalls von einem Selbſtbewußtſein begleitet werden, aber auch dieſes bezieht ſich auf das Verhältniß 28
des Subjects als handelnden zu dem was Gegenſtand ſeines Handelns ſein kann und hat alſo ſeinen Ort innerhalb des Gegenſazes. Wenn nun daſſelbe offenbar nicht minder gelten muß von jedem auf vereinzeltes Wiſſen oder Thun bezüglichen begleitenden Selbſtbewußtſein: ſo folgt daß es kein anders Selbſtbewußtſein giebt, welches über jenen Gegenſaz erhoben iſt, ſondern daß dem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl ausſchließend dieſer Charakter zukommt.

3. Wenn nun die niedrigſte thierähnliche Stufe allmählig verſchwindet, ſo wie die mittlere ſich entwikkelt, die höchſte aber ſo lange jene noch vorhanden iſt ſich gar nicht entwikkeln kann, ſo muß umgekehrt die mittlere unverringert fortwähren, ſelbſt wenn die höchſte ſchon ihre vollkommene Entwiklung erlangt hat. Das höchſte Selbſtbewußtſein an und für ſich, da es gar nicht von äußerlich zu gebenden Gegenſtänden abhängt, die uns jezt berühren können und dann wieder nicht, und da es als ſchlechthiniges Abhängigkeitsbewußtſein auch ein ganz einfaches iſt und bei allem anderweitigen Wechſel von Zuſtänden immer ſich ſelbſt gleich: ſo kann es unmöglich in einem Moment ſo ſein und in einem andern anders, noch auch abwechſelnd in dem einen Moment da ſein, in dem andern aber nicht. Sondern es iſt entweder gar

[1] S. Ueb. d. Behandlung des Pflichtbegriffs. Denkſchrift d. Ak. d. W. philoſ. Kl. 1824. S. 4—6.

nicht da, oder so lange es überhaupt da ist, auch immer da und immer sich selbst gleich. Könnte es nun mit dem Selbstbewußtsein der zweiten Stufe eben so wenig zusammen sein als mit dem der dritten: so dürfte es entweder niemals zeitlich hervortreten, sondern bliebe in derselben Verborgenheit in der es war, so lange die unterste Stufe vorherrschte, oder es müßte nach Austreibung der zweiten allein vorhanden sein und zwar wechsellos sich immer selbst gleich. Letzteres nun wird durch alle Erfahrung widerlegt, und zeigt sich auch als unmöglich, wenn nicht unser Vorstellen und Thun ganz von Selbstbewußtsein entblößt sein soll, wodurch der
29 Zusammenhang unsers Daseins für uns selbst unwiderbringlich zerstört würde. Die Forderung einer Beharrlichkeit des höchsten Selbstbewußtseins kann nur aufgestellt werden unter der Voraussezung, daß zugleich mit demselben auch das sinnliche Selbstbewußtsein gesezt sei. Natürlich aber kann dieses Zugleichgeseztsein nicht als ein Verschmelzen beider gedacht werden, welches völlig gegen den aufgestellten Begriff von beiden sein würde, vielmehr ist damit gemeint ein Zugleichsein beider in demselben Moment, welches allerdings, wenn das Ich nicht gespalten sein soll, ein Bezogensein beider aufeinander in sich schließt. Niemand kann sich auch in einigen Momenten ausschließend seiner Verhältnisse im Gegensaz und in andern wiederum seiner schlechthinigen Abhängigkeit an und für sich und im allgemeinen bewußt sein, sondern als ein im Gebiet des Gegensazes für diesen Moment schon auf gewisse Weise bestimmter ist er sich seiner schlechthinigen Abhängigkeit bewußt. Dieses Bezogenwerden des sinnlich bestimmten auf das höhere Selbstbewußtsein in der Einheit des Momentes ist der Vollendungspunkt des Selbstbewußtseins. Denn für denjenigen, der einmal die Frömmigkeit anerkannt und als Forderung in sein Dasein aufgenommen hat, ist jeder Moment eines bloß sinnlichen Selbstbewußtseins ein mangelhafter und unvollkommner Zustand. Aber auch wenn das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl im allgemeinen der ganze Inhalt eines Momentes von Selbstbewußtsein wäre, würde dies ein unvollkomm-

ner Zustand sein; denn es würde ihm die Begrenztheit und Klarheit fehlen, welche aus der Beziehung auf die Bestimmtheit des sinnlichen Selbstbewußtseins entsteht. Jene Vollendung aber, da sie die Beziehung beider Elemente auf einander ist, läßt sich auch auf zweifache Weise beschreiben. Von unten herauf so. Wenn das sinnliche Selbstbewußtsein die thierähnliche Verworrenheit ganz ausgestoßen hat: so entfaltet sich eine höhere Richtung gegen den Gegensaz, und der Ausdrukk dieser Richtung im Selbstbewußtsein ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl. Je mehr nun in jedem Moment sinnlichen Selbstbewußtseins das Subject sich mit seiner theilweisen Freiheit und theilweisen Abhängigkeit zuglzich schlechthin abhängig sezt, um desto frömmer ist es. Von oben herab aber so. Die eben beschriebene Richtung als eine der menschlichen Seele ursprüngliche und mitgeborne strebt schon von Anfang an im Selbstbewußtsein durchzubrechen; sie vermag es aber nicht, so lange der Gegensaz noch in der thierähnlichen Verworrenheit aufgelöst ist. Hernach aber tritt sie hervor, und je mehr sie nun in jeden Moment bestimmten sinnlichen Sebstbewußtseins einschießt, ohne einen vorbeizulassen, so daß der Mensch, wie er immer sich partiell frei und partiell abhängig fühle gegen anderes endliche, sich doch zugleich gleichmäßig mit allem, wogegen er sich so fühlt, auch schlechthin abhängig fühlt, um desto frömmer ist er.

4. Das sinnlich bestimmte Selbstbewußtsein zerfällt seiner Natur nach und von selbst in eine Reihe ihrem Inhalt nach verschiedener Momente, weil unsere Thätigkeit auf anderes Sein eine zeitliche ist, und die Einwirkungen des andern Seins auf uns ebenfalls zeitliche sind. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl hingegen würde, als an und für sich immer sich selbst gleich, nicht eine Reihe von eben so unterscheidbaren Momenten hervorufen; sondern wenn es sich nicht so damit verhält, wie eben beschrieben worden, so könnte es entweder gar kein wirkliches zeiterfüllendes Bewußtsein werden, oder es müßte ohne alle Beziehung auf das in mannigfaltigem Wechsel aufundabsteigende

sinnliche Selbstbewußtsein neben demselben unison mittönen. Nun aber gestaltet sich unser frommes Bewußtsein weder auf die eine noch die andere Art, sondern so wie es der gegebenen Beschreibung gemäß ist. Nämlich auf ein als Moment gegebenes von theilweisigem Freiheits- und theilweisigem Abhängigkeitsgefühl als
31 den Moment mit constituirend bezogen, wird es hierdurch erst eine besondere fromme Erregung, und in einem anderen Moment auf ein anderswie gegebenes bezogen eine andere, so jedoch daß das Wesen nämlich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in beiden und so durch die ganze Reihe hindurch dasselbe ist, und die Verschiedenheit nur daraus entsteht, daß dasselbe mit einem andern sinnlich bestimmten Selbstbewußtsein zusammengehend ein andrer Moment wird, aber immer ein Moment der höheren Potenz, während wo gar keine Frömmigkeit ist das sinnliche Selbstbewußtsein auf die ebenfalls beschriebene Weise auseinandergeht in eine Reihe von Momenten der niederen Potenz, in der Periode der thierähnlichen Verworrenheit hingegen eine bestimmte Scheidung und Entgegensezung von Momenten für das Subject selbst nicht stattfindet. — Auf dieselbe Weise verhält es sich auch mit dem andern Theile unsers Sazes. Das sinnliche Selbstbewußtsein nämlich zerfällt seiner Natur nach und für sich selbst auch in den Gegensaz des angenehmen und unangenehmen oder der Lust und Unlust. Nicht etwa als ob das theilweisige Freiheitsgefühl immer die Lust wäre und das theilweisige Abhängigkeitsgefühl die Unlust, wie diejenigen vorauszusezen scheinen, welche fälschlich meinen, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sei seiner Natur nach niederschlagend. Denn das Kind kann sich vollkommen wohl befinden im Bewußtsein der Abhängigkeit von seinen Eltern, und so auch, Gott sei Dank, der Unterthan in seinem Verhältniß zur Obrigkeit, und so auch Andere ja eben auch Eltern und Obrigkeiten übel im Bewußtsein ihrer Freiheit; so daß also jedes von beiden sowol Lust sein kann als Unlust, je nachdem dadurch das Leben gefördert wird oder gehemmt. Das höhere Selbstbewußtsein hingegen trägt einen solchen Gegensaz

nicht in ſich. Das erſte Hervortreten deſſelben iſt allerdings Erhöhung des Lebens, wenn ſich dem Selbſtbewußtſein eine Vergleichung darbietet mit einem Zuſtande des iſolirten ſinnlichen Selbſt- 22
bewußtſeins. Denken wir es aber in ſeinem ſich ſelbſt gleich ſein ohne Beziehung auf jenes: ſo erwirkt es auch nur eine unveränderliche Gleichheit des Lebens, welche jeden ſolchen Gegenſaz ausſchließt. Dieſes nun denken wir uns unter dem Ausdrukk der Seligkeit des Endlichen als den höchſten Gipfel ſeiner Vollkommenheit; wie wir aber unſer frommes Bewußtſein wirklich finden, iſt es nicht ein ſolches, ſondern es unterliegt einem Wechſel, indem einige fromme Erregungen ſich mehr der Freude nähern andere mehr dem Schmerz. Dieſer Gegenſaz alſo bezieht ſich auf nichts anderes, als wie ſich beide Stufen des Selbſtbewußtſeins zu einander verhalten in der Einheit des Momentes. Keinesweges alſo als ob das ſchon in dem ſinnlichen Gefühl geſezte angenehme und unangenehme nun auch dem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl denſelben Charakter mittheile. Vielmehr zeigt ſich oft mit einander verbunden in einem und demſelben Moment, zum deutlichen Zeichen daß nicht beide Stufen in einander verſchmolzen oder durch einander neutraliſirt und zu einem dritten geworden ſind, ein Schmerz des niedrigen und eine Freudigkeit des höhern Selbſtbewußtſeins, wie z. B. überall, wo mit einem Leidensgefühl verbunden iſt das Vertrauen auf Gott. Sondern dieſer Gegenſaz haftet dem höhern Selbſtbewußtſein an vermöge ſeiner Art zeitlich zu werden und zur Erſcheinung zu kommen, indem es nämlich in Bezug auf das andere ein Moment wird. Nämlich wie das Hervortreten überhaupt dieſes höheren Selbſtbewußtſeins Lebenserhöhung iſt: ſo iſt das jedesmalige leichte Hervortreten deſſelben um auf ein beſtimmtes ſinnliches, dieſes ſei nun angenehm oder unangenehm, bezogen zu werden, ein leichter Verlauf jenes höhern Lebens, und trägt, wenn es durch Gegeneinanderhaltung zur Wahrnehmung kommt, das Gepräge der Freude. Und wie das Verſchwinden des höheren Bewußtſeins, wenn es wahrgenommen werden könnte, Lebensverringerung wäre: ſo iſt das 23

schwierige Hervortreten desselben Annäherung an das Ausbleiben, und kann nur als Hemmung des höhern Lebens gefühlt werden. — Wenn nun dieser Wechsel unläugbar den Gefühlsgehalt eines jeden frommen Lebens bildet, weshalb es ganz überflüssig schien, diese Formeln erst durch Beispiele anschaulich zu machen: so kann zunächst noch gefragt werden, wie sich dieser gewöhnliche Verlauf verhalte zu dem, was vorher freilich nur problematisch als die höchste Steigerung desselben dargestellt wurde. Denken wir uns nun fortwährend den einzelnen frommen Erregungen die entgegengesezten Charaktere stark aufgedrükkt, so daß Beide abwechselnd bis zur Begeisterung steigen: so giebt dies dem frommen Leben eine Unstätigkeit, welche wir nicht für das Höchste achten können. Denken wir uns aber die Schwierigkeiten allmählig verschwinden, mithin die Leichtigkeit frommer Erregungen als beharrlichen Zustand, und zugleich daß allmählig die höhere Stufe des Gefühls ein Uebergewicht über die niedere erlangt, so daß im unmittelbaren Selbstbewußtsein dieses, daß die sinnliche Bestimmtheit Veranlassung wird zur zeitlichen Erscheinung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, stärker hervortritt als der Gegensaz innerhalb des sinnlichen selbst, und daher dieser mehr in die bloße Wahrnehmung übergeht: so ist dieses fast wieder Verschwinden jenes Gegensazes aus der höheren Lebensstufe ohnstreitig zugleich der stärkste Gefühlsgehalt derselben.

5. Aus dem Obigen folgt nun zugleich, daß und in welchem Sinne eine ununterbrochene Folge frommer Erregungen als Forderung aufgestellt werden kann, wie ja auch die Schrift sie wirklich aufstellt, und jedes Leidtragen eines frommen Gemüthes über einen von Gottesbewußtsein ganz leeren Augenblikk sie bestätigt, indem ja Niemand Leid darüber trägt, daß das für unmöglich erkannte nicht ist. Freilich versteht sich dabei von selbst,
21 daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in seiner Verbindung mit einem sinnlich bestimmten Selbstbewußtsein, also als Erregung, sich auch der Stärke nach differentiiren muß. Ja es wird natürlich Momente geben, in welchen man sich desselben nicht unmit-

telbar auf bestimmte Weise bewußt wird, aber von denen sich doch mittelbar nachweisen läßt, daß es nicht sei erstorben gewesen, wenn nämlich auf einen solchen ein anderer folgt, in welchem dasselbe stark hervortritt, ohne daß er als von verschiedener Art wie der vorige, als eine bestimmte Abtrennung von demselben, sondern nur als ruhige Anknüpfung und Fortsezung eines im wesentlichen noch sich gleichen Zustandes empfunden wird, welches sich ganz anders verhält, wenn ein solcher vorangegangen ist, aus welchem jenes Gefühl bestimmt ausgeschlossen war. Und so sind freilich auch die verschiedenen Gestaltungen des sinnlichen Selbstbewußtseins in den mannigfaltigsten Mischungen von Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl darin ungleich, wie sie das Hinzutreten des höheren Selbstbewußtseins mehr oder weniger hervorlokken oder begünstigen; und bei solchen die es weniger thun, ist dann auch ein schwächeres Hervortreten des höheren nicht als Hemmung des höheren Lebens zu empfinden. Aber unverträglich ist keine Bestimmtheit des unmittelbaren sinnlichen Selbstbewußtseins mit dem höheren, so daß von keiner Seite eine Nothwendigkeit eintritt, daß eines von beiden irgendwann müsse unterbrochen werden, ausgenommen wenn beide sich hinter der überhandnehmenden Verworrenheit des Bewußtseins zurükkziehen.

Zusaz. Wenn nun das unmittelbare innere Aussprechen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls das Gottesbewußtsein ist, und jenes Gefühl jedesmal wenn es zu einer gewissen Klarheit gelangt von einem solchen Aussprechen begleitet wird, dann aber es immer mit einem sinnlichen Selbstbewußtsein verbunden und auf dasselbe bezogen ist: so wird auch das auf diesem Wege entstandene Gottesbewußtsein in allen seinen besonderen Gestaltungen solche Bestimmungen an sich tragen, welche dem Gebiet des Gegensazes angehören in welchem das sinnliche Selbstbewußtsein sich bewegt; und dies ist die Quelle alles menschenähnlichen, welches in den Aussagen über Gott auf diesem Gebiet unvermeidlich ist, und welches einen so großen Angelpunkt bildet in dem immer wiederkehrenden Streit zwischen denen welche jene Grund-

vorausſezung anerkennen, und denen, welche ſie läugnen. Denn diejenigen, welche ſich anderwärts her eines urſprünglichen Begriffs vom höchſten Weſen erfreuen, von der Frömmigkeit aber keine Erfahrung haben, wollen nicht aufkommen laſſen, daß das Ausſprechen jenes Gefühls daſſelbige als darin wirkſame ſeze, was ihr urſprünglicher Begriff ausſagt; und behauptend, der Gott des Gefühls ſei nur eine Fiction, ein Idol, können ſie vielleicht gar zu verſtehen geben, eine ſolche Dichtung ſei noch haltbarer unter der Geſtalt der Vielgötterei. Und diejenigen, welche weder einen Begriff von Gott noch ein ihn repräſentirendes Gefühl zugeſtehen wollen, hängen ſich daran, wie die aus ſolchen Auſſagen worin Gott menſchlich erſcheint, zuſammengeſezte Vorſtellung ſich ſelbſt aufhebt. Während des ſind die Frommen ſich bewußt, daß ſie nur im Sprechen das menſchenähnliche nicht vermeiden können, in ihrem unmittelbaren Bewußtſein aber den Gegenſtand von der Darſtellungsweiſe geſondert feſthalten, und bemühen ſich ihren Gegnern zu zeigen, daß ohne dieſe Vollſtändigkeit des Gefühls auch für die höchſte Stärke des gegenſtändlichen Bewußtſeins und des ausſichherausgehenden Handelns keine Sicherheit vorhanden ſei, und daß ſie folgerechterweiſe ſich ganz auf die niedere Lebensſtufe beſchränken müßten.

§. 6. Das fromme Selbſtbewußtſein wird wie jedes weſentliche Element der menſchlichen Natur in ſeiner Ent-
36 wiklung nothwendig auch Gemeinſchaft, und zwar einerſeits ungleichmäßige fließende andrerſeits beſtimmt begrenzte d. h. Kirche.

1. Wenn das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl, wie es ſich als Gottesbewußtſein ausſpricht, die höchſte Stufe des unmittelbaren Selbſtbewußtſeins iſt: ſo iſt es auch ein der menſchlichen Natur weſentliches Element. Hiegegen kann nicht argumentirt werden daraus, daß es für jeden einzelnen Menſchen eine Zeit giebt, worinn daſſelbe noch nicht iſt. Denn dies iſt auch die Zeit der Unvollſtändigkeit des Lebens, wie ſich theils aus der noch nicht

überwundenen thierähnlichen Verworrenheit des Bewußtseins theils aus der gleichzeitig auch erst allmählig vor sich gehenden Entwiklung anderer Lebensfunctionen zu erkennen giebt. Auch nicht daraus, daß es noch immer Gesellschaften von Menschen giebt, in welchen dieses Gefühl noch nicht erwacht ist, denn diese stellen nur eben so im großen den unentwikkelten Zustand der menschlichen Natur dar, der sich ja auch in andern Lebensfunctionen bei ihnen entdekt. Eben so wenig folgt die Zufälligkeit dieses Gefühls daraus, daß Einzelne auch in die Mitte eines entwikkelten religiösen Lebens gestellt an diesem keinen Theil nehmen; denn sie werden doch bezeugen müssen, die Sache selbst sei ihnen nicht so fremd, daß sie nicht in einzelnen Momenten von einem solchen Gefühl ergriffen wären, mögen sie es dann auch mit irgend einem sie selbst nicht ehrenden Namen bezeichnen. Sondern nur wenn jemand nachweisen könnte, entweder daß dieses Gefühl nicht einen höheren Werth habe als das sinnliche, oder daß es außer ihm noch ein anderes von gleichem Werth gebe, könnte man befugt sein es nur für eine zufällige Form zu halten, die sich zwar vielleicht zu allen Zeiten bei Einigen finden werde, aber doch nicht zur Vollständigkeit der menschlichen Natur in Allen zu rechnen sei.

2. Daß jedes wesentliche Element der menschlichen Natur auch Basis einer Gemeinschaft werde, läßt sich nur im Zusam- 37
menhang einer wissenschaftlichen Sittenlehre vollkommen entwikkeln. Hier können wir nur einestheils auf die wesentlichen Momente dieses Herganges hinweisen, anderntheils jedem zumuthen ihn als eine Thatsache anzuerkennen. Gefordert nun wird dieses durch das jedem Menschen einwohnende Gattungsbewußtsein, welches seine Befriedigung nur findet in dem Heraustreten aus den Schranken der eigenen Persönlichkeit und in dem Aufnehmen der Thatsachen anderer Persönlichkeiten in die eigene. Geleistet wird es dadurch, daß alles Innere auch auf irgend einem Punkt der Stärke oder Reife ein Aeußeres wird, und als solches Andern wahrnehmbar. So das Gefühl als ein in sich abgeschlossenes Bestimmtsein des Gemüths will doch, so wie es auf der andern Seite in Ge-

danken oder That übergeht, wovon aber hier nicht die Rede iſt, ſo auch als Gefühl und lediglich vermöge des Gattungsbewußtſeins nicht ausſchließlich für ſich ſein, ſondern wird urſprünglich und auch ohne beſtimmte Abſicht und Beziehung ein Aeußeres durch Geſichtsausdrukk Gebehrde Ton, und mittelbar durch das Wort, und ſo Andern eine Offenbarung des Inneren. Dieſe bloße Aeußerung des Gefühls, welche ganz an der innerlichen Bewegtheit haftet, und ſich ſehr beſtimmt unterſcheiden läßt von jedem anderweitigen mehr ſich losreißenden Thun, worin es ebenfalls übergeht, erregt zwar in Andern zunächſt nur die Vorſtellung von dem Gemüthszuſtande des Aeußernden; allein dieſe geht vermöge des Gattungsbewußtſeins über in lebendige Nachbildung, und jemehr der Wahrnehmende theils im allgemeinen theils wegen größerer Lebendigkeit der Aeußerung und wegen näherer Verwandſchaft fähig iſt in denſelben Zuſtand überzugehn, um deſto leichter wird dieſer mittelſt der Nachbildung hervorgebracht. Dieſer ganzen Leitung muß ſich Jeder von beiden Seiten her als Aeußernder und als Vernehmender aus Erfahrung bewußt ſein, und alſo
88 zugeben daß er ſich unter Zuſtimmung ſeines Gewiſſens in einer mannigfaltigen Gemeinſchaft des Gefühls als einem naturgemäßen Zuſtande immer befindet, mithin auch daß er ſolche Gemeinſchaft mit würde geſtiftet haben, wenn ſie noch nicht da geweſen wäre. — Was aber das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl inſonderheit betrifft, ſo wird Jeder wiſſen, daß es auf demſelben Wege durch die mittheilende und erregende Kraft der Aeußerung zuerſt in ihm iſt gewekkt worden.

3. Wenn behauptet wird, dieſe Gemeinſchaft ſei zunächſt eine ungleichmäßige und fließende: ſo folgt dies aus dem eben geſagten. Denn wie die Einzelnen überhaupt einander ungleichmäßig ähnlich ſind, ſowol was die Stärke ihrer frommen Erregungen betrifft, als auch in Beziehung auf die Region des ſinnlichen Selbſtbewußtſeins, mit welcher ſich am leichteſten das Gottesbewußtſein eines Jeden einigt: ſo haben auch eines Jeden fromme Erregungen mehr Verwandſchaft mit denen der Einen

als mit denen der Andern, und die Gemeinſchaft des frommen Gefühls geht ihm alſo leichter von ſtatten mit Jenen als mit Dieſen. Iſt nun der Unterſchied groß, ſo findet er ſich angezogen von den Einen und abgeſtoßen von den Andern: lezteres jedoch nicht urſprünglich oder abſolut, ſo daß er durchaus keine Gemeinſchaft des Gefühls mit ihnen eingehn könnte, ſondern nur ſofern er ſtärker hingezogen wird zu Andern, alſo ſo, daß er auch mit ihnen wird Gemeinſchaft haben können in Ermangelung Jener oder unter beſonders annähernden Umſtänden. Denn es kann nicht leicht einen Menſchen geben, in welchem ein Anderer gar keinen frommen Gemüthszuſtand als in einem gewiſſen Grade den ſeinigen gleich anerkennen, und welchen Einer durch ſich oder ſich durch ihn für ganz unerregbar erkennen ſollte. Allemal aber je ſtätiger die Gemeinſchaft ſein, d. h. je näher ſich die gleicherregten Momente an einander reihen und je leichter die Erregung ſich fortpflanzen ſoll, um deſto Wenigere werden daran 39
Theil nehmen können. Beide äußerſten Punkte, den der innigſten Gemeinſchaft und den der ſchwächſten, können wir uns beliebig weit auseinander gehend denken, ſo daß der welcher die wenigſten und ſchwächſten frommen Erregungen erfährt, in der genaueſten Gemeinſchaft nur ſtehen kann mit denen, die eben ſo wenig erregbar ſind, die Aeußerungen derer aber nicht im Stande iſt nachzubilden, welchen fromme Erregungen in einer ſolchen Art von Momenten entſtehen, woher ſie ihm ſelbſt niemals kommen. Aehnliches Verhältniß findet ſtatt zwiſchen dem, deſſen Frömmigkeit reiner iſt, indem er nämlich den frommen Gehalt des Selbſtbewußtſeins von dem ſinnlichen, auf den er bezogen wird, in jedem Moment beſtimmt unterſcheidet, und dem deſſen Frömmigkeit unreiner, d. h. mit dem ſinnlichen noch mehr verworren iſt. Den Abſtand aber zwiſchen dieſen Endpunkten denken wir nun auch durch beliebig viele Zwiſchenſtufen für jeden ausgefüllt, und dieſes eben iſt das fließende der Gemeinſchaft.

4. So erſcheint uns der Austauſch des frommen Selbſtbewußtſeins, wenn wir an das Verhältniß vereinzelter Menſchen

zu einander denken. Sehen wir aber auf den wirklichen Zustand der Menschen, so ergeben sich doch auch feststehende Verhältnisse in dieser fließenden und eben deshalb streng genommen unbegrenzten Gemeinschaft. Zuerst nämlich, sobald die menschliche Entwikklung bis zu einem auch nur einigermaßen geregelten Hausstand gediehen ist, wird auch jede Familie in ihrem Innern eine solche Gemeinschaft des frommen Selbstbewußtseins aufrichten, die aber eine nach außen hin bestimmt begrenzte ist, indem die Familienglieder theils durch eine bestimmte Zusammengehörigkeit und Verwandschaft auf eine eigenthümliche Weise verbunden sind, theils auch durch die Gleichheit der Veranlassungen, an welche sich die religiösen Erregungen knüpfen, so daß Fremde nur einen zufälligen und vorübergehenden, also auch einen sehr ungleichen Theil daran haben können. — Nun aber finden wir auch die Familien nicht vereinzelt, sondern Massenweise auch in bestimmt begrenzten Verbindungen stehend durch gemeinsame Sprache und Sitten, wissend oder ahnend eine nähere gemeinsame Herkunst. Und so schließt sich denn auch die religiöse Gemeinschaft ab unter ihnen theils unter der Form der vorherrschenden Gleichheit der einzelnen Familien selbst, theils so daß eine vorzüglich für fromme Erregungen gewekkte als die überwiegend selbstthätige vorherrscht, und die übrigen ihr als gleichsam fast Unmündige nur ihre Empfänglichkeit darbieten, wie dies im Gebiet eines jeden erblichen Priesterthumes der Fall ist. Jede solche relativ abgeschlossene fromme Gemeinschaft, welche einen innerhalb bestimmter Grenzen sich immer erneuernden Umlauf des frommen Selbstbewußtseins und eine innerhalb derselben geordnete und gegliederte Fortpflanzung der frommen Erregungen bildet, so daß irgendwie zu bestimmter Anerkennung gebracht werden kann, welcher Einzelne dazu gehört und welcher nicht, bezeichnen wir durch den Ausdrukk Kirche.

Zusaz. Hier wird der beste Ort sein, uns über die Art, wie der Ausdrukk Religion in verschiedenem Sinne gebraucht zu werden pflegt, aus unserm Standpunkt zu verständigen, wiewol wir selbst uns desselben bis auf einen flüchtigen nur der

Abwechſelung dienenden Gebrauch möglichſt enthalten. Zunächſt alſo wenn man von einer beſtimmten Religion redet, geſchieht dies immer in Beziehung auf eine beſtimmte Kirche, und man verſteht darunter im allgemeinen das Ganze der einer ſolchen Gemeinſchaft zum Grunde liegenden und in ihren Mitgliedern anerkanntermaßen identiſchen frommen Gemüthszuſtände ſeinem beſonderen Inhalte nach, wie er vermittelſt der Beſinnung über die frommen Erregungen und der Reflexion darauf dargelegt werden kann; womit nun zuſammenhängt, daß die einen verſchie- 41
denen Grad zulaſſende Erregbarkeit des Einzelnen durch jene Gemeinſchaft und auch ſeine Wirkſamkeit auf die Gemeinſchaft, alſo der Antheil den er an dem Umlauf und der Fortpflanzung der frommen Erregungen hat, durch den Ausdrukk Religioſität bezeichnet wird. Will man nun aber eben ſo wie man chriſtliche und muhamedaniſche Religion ſagt, auch natürliche Religion ſagen: ſo verläßt man jene Regel wieder, und verwirrt den Sprachgebrauch, weil es keine natürliche Kirche giebt, und alſo auch keinen beſtimmten Umfang, in dem man die Elemente der natürlichen Religion aufſuchen könnte. Bedient man ſich des Ausdrukks Religion ſchlechthin: ſo kann er nicht wieder ein ſolches Ganzes bedeuten; ſondern es kann darunter nicht füglich etwas anderes verſtanden werden als die Richtung des menſchlichen Gemüthes überhaupt auf die Hervorbringung frommer Erregungen, jedoch immer ſchon mit ihrem Aeußerlichwerden und alſo dem Anſtreben der Gemeinſchaft zuſammengedacht, das heißt die Möglichkeit einzelner Religionen, aber ohne dabei den Unterſchied zwiſchen fließender und begrenzter Gemeinſchaft zu beachten; jene Richtung allein, alſo die fromme Erregbarkeit der einzelnen Seele überhaupt, wäre dann die Religioſität ſchlechthin. Selten aber werden dieſe Ausdrükke im Gebrauch gehörig geſchieden. — Sofern nun die Beſchaffenheit der frommen Gemüthszuſtände des Einzelnen nicht ganz in dem aufgeht, was als gleichmäßig in der Gemeinſchaft anerkannt worden iſt, pflegt man jenes rein perſönliche ſeinem Inhalt nach betrachtet die ſubjective Religion

zu nennen, das gemeinsame aber die objective. Doch ist auch dieser Sprachgebrauch höchst unbequem, sobald wie jezt unter uns der Fall ist, eine große Kirche in mehrere kleinere Kirchengemeinschaften zerfällt ohne doch ihre Einheit gänzlich aufzugeben. Denn das eigenthümliche der kleineren wäre dann auch subjective
42 Religion in Vergleich mit dem in der großen Kirche als gemeinsam anerkannten, während sie doch objectiv wäre im Vergleich mit dem eigenthümlichen in ihren einzelnen Gliedern. Endlich wie allerdings in den frommen Erregungen selbst wenngleich genau zusammengehörig doch unterschieden werden kann die innere Bestimmtheit des Selbstbewußtseins und die Aeußerungsweise desselben: so pflegt man die Gliederung der mittheilenden Aeußerungen der Frömmigkeit in einer Gemeinschaft die äußere Religion zu nennen, den Gesammtinhalt aber der frommen Erregungen, wie sie in den Einzelnen wirklich vorkommen, nennt man dann die innere Religion. — Wenn nun diese Bestimmungen leicht die besten sein mögen, um die verschiedenen sehr willkührlichen Gebrauchsweisen darunter zu befassen: so darf man nur die Ausdrükke mit den Erklärungen vergleichen, um sich zu überzeugen, wie sehr hier alles schwankt. Daher es wohl besser ist, im wissenschaftlichen Gebrauch sich dieser Bezeichnungen lieber zu enthalten, zumal der Ausdrukk im Gebiete des Christenthums in unserer Sprache sehr neu ist.

## II. Von den Verschiedenheiten der frommen Gemeinschaften überhaupt; Lehnsäze aus der Religionsphilosophie.

§. 7. Die verschiedenen in der Geschichte hervortretenden bestimmt begrenzten frommen Gemeinschaften verhalten sich zu einander theils als verschiedene Entwikklungsstufen, theils als verschiedene Arten.

1. Die fromme Gemeinschaft, welche sich als Hausgottesdienst innerhalb einer einzelnen Familie bildet, kann man, weil

ſie ſich im Innern verbirgt, nicht füglich als ein geſchichtliches Hervortreten anſehen. Indeß iſt der Uebergang von hier zu einer eigentlich geſchichtlichen Erſcheinung auch oft ſehr allmählig. Der Anfang dazu liegt ſchon in dem großen Stil des patriarchaliſchen Hausweſens und der fortdauernden Verbindung zwiſchen neben einander lebenden Familien von Söhnen und Enkeln; woraus allein ſich ſchon die beiden vorher (§. 5, 4) erwähnten Grundformen entwikkeln können. Schon in dieſen Uebergängen, wenn man mehrere dergleichen neben einander ſtellt, können beiderlei Differenzen wenigſtens im Keim enthalten ſein. — Was nun zuerſt die verſchiedenen Entwikklungsſtufen betrifft: ſo iſt ſchon das geſchichtliche Hervortreten ſelbſt eine höhere, und ſteht über dem bloßen iſolirten Hausgottesdienſt, wie der bürgerliche Zuſtand auch in ſeinen unvollkommenſten Formen über der geſtaltloſen Zuſammengehörigkeit des vorbürgerlichen Zuſtandes ſteht. Doch betrifft dieſe Verſchiedenheit keinesweges nur die Geſtaltung oder gar den Umfang der Gemeinſchaft ſelbſt, ſondern die Beſchaffenheit der ihr zum Grunde liegenden frommen Gemüthszuſtände ſelbſt, je nachdem ſie ſich im bewußten Gegenſaz mit den Bewegungen des ſinnlichen Selbſtbewußtſeins zur Klarheit herausarbeiten. Wenn nun dieſe Entwikklung auch zum Theil von der Geſammtentwikklung der geiſtigen Kräfte abhängig iſt, ſo daß manche Gemeinſchaft ſchon bloß deshalb nicht länger in ihrem eigenthümlichen Weſen fortbeſtehen kann, wie zum Beiſpiel manche Formen des Gözendienſtes, wenn ſie auch einen hohen Grad von mechaniſchem Geſchikk in Anſpruch nehmen können, doch eine auch nur mittelmäßige wiſſenſchaftliche und künſtleriſche Ausbildung nicht ertragen, ſondern darin untergehen müſſen: ſo geht ſie doch zum Theil auch wieder ihren eignen Gang, und es ſchließt keinen Widerſpruch in ſich, daß ſich in einer Geſammtheit die Frömmigkeit bis zur höchſten Vollendung entwikkle, während andere geiſtige Lebensfunctionen noch weit zurükkbleiben. — Allein alle Verſchiedenheiten ſind nicht als ſolche Stufen zu begreifen. Denn es giebt Geſtaltungen gemeinſamer Frömmigkeit, welche,

wie man dies wol von dem helleniſchen und dem indiſchen Polytheismus ſagen kann, in der Entwikklungsreihe betrachtet, die eine eben ſo viel unter ſich und über ſich zu haben ſcheinen als die andere, dennoch aber ſehr beſtimmt von einander verſchieden ſind. Wenn nun ſolche mehrere derſelben Stufe angehörig vorhanden ſind, ſo wird es immer das natürlichſte ſein, ſie als Gattungen oder Arten zu bezeichnen. Und ohnſtreitig läßt ſich ſelbſt auf der niedrigſten Stufe nachweiſen, daß die meiſten räumlich von einander geſchiedenen frommen Gemeinſchaften zugleich durch innere Differenzen getrennt ſind.

2. Allerdings aber ſind beide Unterſcheidungen die in Entwikklungsſtufen und die in Gattungen oder Arten hier ſowol als überhaupt auf dem geſchichtlichen Gebiet, oder dem der ſogenannten moraliſchen Perſonen, nicht ſo beſtimmt feſtzuhalten und ſo ſicher durchzuführen als auf dem Naturgebiet. Denn wir haben es hier nicht mit unveränderlichen Geſtalten zu thun, die ſich immer auf dieſelbe Weiſe reproduciren; ſondern auch jede individuelle Gemeinſchaft iſt einer größeren oder geringeren Entwikklung innerhalb ihres Gattungscharakters fähig. Denkt man ſich nun, daß auf dieſem Wege, ſo wie der Einzelne ja kann von einer unvollkommnern Religionsgemeinſchaft zu einer höheren übergehen, ſo auch eine einzelne Gemeinſchaft unbeſchadet ihres Gatttungscharakters ſich könnte über ihre urſprüngliche Stufe hinaus entwikkeln, und daß dieſes gleichmäßig bei allen geſchehen könne: ſo würde natürlich der Begriff der Stufen ganz zurükktreten, denn der lezte Moment auf der niedrigeren und der erſte auf der höheren könnten einen ſtetigen Zuſammenhang bilden, und man würde dann richtiger ſagen, daß jede Gattung ſich durch eine Reihe von Entwikklungen aus dem unvollkommnen zum vollkommnern hinaufbilde. Sezt man im Gegentheil, daß, ſo wie wir auch von dem Einzelnen in gewiſſem Sinne ſagen, er werde durch den Uebergang in eine höhere Religionsform ein neuer Menſch, ſo auch der Gattungscharakter einer Gemeinſchaft verloren gehen müſſe, wenn ſie ſich auf eine höhere Stufe erheben wollte: ſo

würde dann auch auf derselben Stufe, wenn die innere Entwikklung dabei fortbestehen soll, der Gattungscharakter schwankend werden und also überhaupt nicht fest stehn; desto stärker und bestimmter aber würden die Stufen sich unterscheiden. — Dieses Schwanken aber thut der Realität dieser zwiefachen Unterscheidung dennoch keinen Eintrag, denn jede geschichtlich hervortretende fromme Gemeinschaft wird doch immer zu den übrigen in diesem zwiefachen Verhältniß stehen, daß sie einigen beigeordnet ist, andern aber über oder untergeordnet, von der einen also auf die eine, von der Andern aber auf die andere Weise unterschieden. Und wenn diejenigen, welche sich am meisten mit Geschichte und Kritik der Religionen beschäftiget haben, weniger darauf Bedacht genommen haben, die verschiedenen Formen in diesen Rahmen zu spannen: so kann dies theils daher kommen, daß sie fast ausschließlich bei dem individuellen stehn geblieben sind, theils auch daher, daß es in einzelnen Fällen schwierig sein kann, diese Verhältnisse auszumitteln und beigeordnetes und untergeordnetes gehörig zu scheiden und auseinander zu halten. Uns kann es hier genügen, den zwiefachen Unterschied überhaupt nur festgestellt zu haben, da es uns lediglich darauf ankommt zu untersuchen, wie sich das Christenthum in beider Hinsicht zu anderen frommen Gemeinschaften und Glaubensweisen verhält.

3. Wenn unser Saz zwar nicht behauptet, aber doch die Möglichkeit stillschweigend voraussezt, es gebe andere Gestaltungen der Frömmigkeit, welche sich zu dem Christenthum verhielten, wie andere aber auf gleicher Entwikklungsstufe mit ihm stehende, also in sofern ihm gleiche Formen: so ist dies doch nicht im Widerspruch mit der bei jedem Christen vorauszusezenden Ueberzeu- 46
gung von der ausschließenden Vortrefflichkeit des Christenthums. Denn auch auf dem Gebiet der Natur unterscheiden wir vollkommene und unvollkommene Thiere als gleichsam verschiedene Entwikklungsstufen des thierischen Lebens, und auf jeder von diesen wieder verschiedene Gattungen, die also als Ausdrukk derselben Stufe einander gleich sind; dies aber hindert nicht, daß nicht

dennoch auf einer niederen Stufe die eine ſich mehr der höheren nähert und in ſofern vollkommner iſt als die andern. Eben ſo nun kann auch das Chriſtenthum, wenn gleich mehrere Gattungen der Frömmigkeit dieſelbe Stufe mit ihm einnehmen, doch vollkommner ſein als irgend eine von ihnen. — Nur das verträgt ſich nicht mit unſerm Saz, was freilich häufig gehört wird, daß die chriſtliche Frömmigkeit ſich wenigſtens zu den meiſten anderen Geſtaltungen verhalten ſoll, wie die wahre zu den falſchen. Denn wenn die auf derſelben Stufe mit dem Chriſtenthum ſtehenden Religionen durchaus falſch wären, wie könnten ſie ſoviel gleiches mit dem Chriſtenthum haben als jene Stellung erfordert? Und wenn die Religionen, welche die unteren Stufen einnehmen, lauter Irrthümer enthielten: wie ſollte es möglich ſein, daß man aus ihnen in das Chriſtenthum übergehen könnte? da doch nur in dem wahren und nicht in dem falſchen die Empfänglichkeit für die höhere Wahrheit des Chriſtenthums gegründet ſein kann. Vielmehr liegt der ganzen Darſtellung, welche hier eingeleitet wird, die Maxime zum Grunde, daß der Irrthum nirgend an und für ſich iſt, ſondern immer nur an dem wahren, und daß er nicht eher vollkommen verſtanden worden iſt, bis man ſeinen Zuſammenhang mit der Wahrheit, und das wahre woran er haftet, gefunden hat. Damit ſtimmen auch die Aeußerungen des Apoſtels überein, wenn er ſelbſt die Vielgötterei als eine Verkehrung des urſprünglichen und dabei zum Grunde liegenden Be-
47 wußtſeins von Gott darſtellt, und in einem Zeugniß des durch alle jene Dichtungen noch unbefriedigten Verlangens eine dunkle Ahndung des wahren Gottes findet [1].

§. 8. Diejenigen Geſtaltungen der Frömmigkeit, in welchen alle frommen Gemüthszuſtände die Abhängigkeit alles endlichen von Einem Höchſten und Unendlichen ausſprechen, d. i. die monotheiſtiſchen nehmen die höchſte Stufe

[1] Röm. 1, 21. flgd. Ap. Geſch. 17, 27—30.

ein, und alle anderen verhalten ſich zu ihnen wie untergeordnete, von welchen den Menſchen beſtimmt iſt zu jenen höheren überzugehen.

1. Als ſolche untergeordnete Stufen ſezen wir im allgemeinen den eigentlichen Gözendienſt, auch Fetiſchismus genannt, und die Vielgötterei; jener wiederum ſteht tiefer unter dieſer. Der Gözendiener kann ſehr füglich nur Ein Idol haben, ohne daß dieſe Monolatrie irgend eine Aehnlichkeit hätte mit dem Monotheismus; denn er ſchreibt dem Gözen nur einen Einfluß auf ein beſchränktes Gebiet von Gegenſtänden oder Veränderungen zu, über welches hinaus ſein eigenes Intereſſe und Mitgefühl ſich nicht erſtrekkt. Das Hinzunehmen mehrerer Idole iſt nur etwas zufälliges, gewöhnlich auf der Erfahrung von einer Unfähigkeit des urſprünglichen beruhend, wobei aber gar nichts vollſtändiges angeſtrebt wird. Vielmehr beruht das Stillſtehn auf dieſer Stufe vornähmlich darauf, daß der Sinn für eine Totalität noch nicht entwikkelt iſt. Die alten ξόανα der griechiſchen Urſtämme waren wahrſcheinlich noch eigentliche Idole, jedes etwas für ſich allein. Die Vereinigung dieſer verſchiedenen Verehrungen, wodurch mehreren ſolcher Idole Ein Weſen ſubſtituirt wurde, und die Entſtehung mehrerer Mythenkreiſe, wodurch dieſe Gebilde in Zuſam- 48
menhang gebracht wurden, war die Entwikklung vermittelſt welcher der Uebergang vom Gözendienſt zur eigentlichen Vielgötterei erfolgte. Je mehr indeß an den ſo gebildeten Weſen noch die Vorſtellung von mannigfaltigen lokalen Einwohnungen anhaftete, deſto mehr ſchmekkte der Polytheismus noch nach Gözendienſt. Eigentliche Vielgötterei iſt nur da, wo die lokalen Beziehungen ganz zurükktreten, und die Götter, geiſtig beſtimmt, eine gegliederte zuſammengehörige Vielheit bilden, welche als eine Allheit wenn auch nicht nachgewieſen doch vorausgeſezt und angeſtrebt wird. Je mehr alsdann ein jedes einzelnes dieſer Weſen auf das ganze Syſtem derſelben und dieſes wiederum auf alles ins Bewußtſein aufgenommene Sein bezogen wird: um deſto beſtimmter wird

auch die Abhängigkeit alles Endlichen nur nicht von Einem Höchsten, sondern von dieser höchsten Gesammtheit in dem fromm erregten Selbstbewußtsein ausgesagt. In diesem Zustande des frommen Glaubens aber kann es nicht fehlen daß nicht hie und da wenigstens hinter der Vielheit höherer Wesen die Einheit eines höchsten sollte geahnet werden, und dann ist auch die Vielgötterei schon im Verschwinden, und der Weg zum Monotheismus ist geebnet.

2. Diese Verschiedenheit Einen Gott zu glauben, von welchem der Fromme sich selbst als einen Bestandtheil der Welt und mit dieser zugleich schlechthin abhängig sezt, oder einen Kreis von Göttern, zu denen er, wie sie sich in die Weltherrschaft theilen, auch in verschiedenen Beziehungen steht, oder endlich einzelne Gözen die der Familie oder dem Boden oder dem einzelnen Geschäft eignen in dem er lebt, scheint zwar zunächst nur eine Verschiedenheit der Vorstellungsweise zu sein, und also unserer Ansicht nach nur eine abgeleitete; und nur eine Verschiedenheit in dem unmittelbaren Selbstbewußtsein kann sich für uns dazu eignen,
49 daß wir die Entwikklung der Frömmigkeit daran messen dürfen. Aber es ist auch sehr leicht zu zeigen, daß diese verschiedenen Vorstellungen zugleich von verschiedenen Zuständen des Selbstbewußtseins abhängen. Der eigentliche Gözendienst gründet sich in einer den niedrigsten Zustand des Menschen bezeichnenden Verworrenheit des Selbstbewußtseins indem das höhere und niedere so wenig unterschieden werden, daß auch das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit als von einem einzelnen sinnlich aufzufassenden Gegenstand herrührend reflectirt wird. Auch der Polytheismus bezeugt noch indem die fromme Erregbarkeit sich mit verschiedenen Affectionen des sinnlichen Selbstbewußtseins einigt, ein solches Vorherrschen dieser Verschiedenheit der Zustände, daß das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit noch nicht in seiner vollen Einheit und Indifferenz gegen alles im sinnlichen Selbstbewußtsein sezbare auftreten kann, sondern eine Mehrheit gesezt wird von der es ausgehe. Ist aber das höhere Selbstbewußtsein in seiner Differenz

von dem sinnlichen gänzlich entwikkelt, so sind wir uns unserer, insofern wir überhaupt sinnlich afficirbar sind, d. h. sofern wir Bestandtheile der Welt sind, also insofern wir diese ganz in unser Selbstbewußtsein aufnehmen und es zum allgemeinen Endlichkeitsbewußtsein erweitern, als schlechthin abhängig bewußt. Dieses Selbstbewußtsein nun kann nur im Monotheismus dargestellt werden, und zwar so wie es im Saze selbst ausgedrükkt ist. Denn wenn wir uns unserer Selbst ohne weiteres in unsrer Endlichkeit als schlechthin abhängig bewußt sind: so gilt dasselbe von allem Endlichen und wir nehmen in dieser Beziehung die ganze Welt mit in die Einheit unseres Selbstbewußtseins auf. Die verschiedenen Arten dasjenige außer uns, worauf das schlechthinige Abhängigkeitsbewußtsein sich bezieht, vorzustellen hangen also zusammen theils mit der verschiedenen Ausdehnbarkeit des Selbstbewußtseins, indem so lange der Mensch sich nur noch mit einem kleinen Theil des endlichen Seins identificirt sein Gott noch ein Fetisch sein wird, theils auch mit der Klarheit der Unterscheidung des höheren Selbstbewußtseins vom niederen. Der Polytheismus stellt, wie natürlich, in beider Hinsicht eine unbestimmte Mittelstufe dar, welche sich bald wenig vom Gözendienst unterscheidet, bald, wenn sich in der Behandlung der Vielheit ein geheimes Streben nach Einheit zeigt, ganz dicht an den Monotheismus streifen kann, sei es nun daß in den Göttern mehr die Naturkräfte dargestellt werden, oder daß sich die im geselligen Verhältniß wirksamen menschlichen Eigenschaften symbolisiren, oder daß sich in demselben Cultus beides vereinige. An und für sich ließe sich sonst nicht erklären, wie das in dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl mit gesezte als eine Mehrheit von Wesen sollte reflectirt werden. Ist aber das höhere Selbstbewußtsein noch nicht gänzlich vom sinnlichen geschieden: so kann auch das mit gesezte nur sinnlich aufgefaßt werden, und trägt dann den Keim der Mannigfaltigkeit schon in sich. Nur also wenn sich das fromme Bewußtsein so ohne Unterschied mit allen Zuständen des sinnlichen Selbstbewußtseins vereinbar, aber auch

so bestimmt von diesem geschieden ausprägt, daß in den frommen Erregungen selbst keine Differenz stärker hervortritt als die des freudigen oder niederschlagenden Tons, dann erst hat der Mensch jene beiden Stufen glükklich überschritten und kann sein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nur auf Ein höchstes Wesen beziehen.

3. Deshalb nun kann auch mit Recht gesagt werden, sobald die Frömmigkeit nur erst irgendwo bis zum Glauben an Einen Gott über alles entwikkelt ist, so ist auch vorgesehen, daß der Mensch an keinem Orte der Erde auf einer von den niedrigeren Stufen stehen bleibe. Denn immer und überall ist dieser Glaube ganz vorzüglich, wenn auch nicht immer auf die richtigste Weise, bestrebt sich weiter zu verbreiten und die Empfänglichkeit der Menschen aufzuschließen; welches auch, wie wir sehen, zulezt selbst bei
51 den rohesten Menschenstämmen und unmittelbar von Fetischismus aus ohne Durchgang durch die Vielgötterei gelingt. Wogegen ein Rükkgang vom Monotheismus, so weit unsere Geschichte reicht, genau betrachtet nirgend vorkommt. Bei den meisten Christen, welche in Verfolgungen zum Heidenthum zurükkehrten, war dies nur scheinbar. Wo es wirklich Ernst geworden, da können dieselben Menschen vorher bei ihrer Bekehrung zum Christenthum nur von einer allgemeinen Bewegung mit fortgerissen worden sein, ohne das Wesen dieses Glaubens in ihr persönliches Bewußtsein aufgenommen zu haben. Nur darf hieraus noch nicht gefolgert werden, daß wir um das Vorhandensein des Fetischismus zu erklären eine noch niedrigere Stufe zu Hülfe nehmen müßten, nämlich einen gänzlichen Mangel aller religiösen Erregung. Wiewol schon Manche den ursprünglichen Zustand der Menschen als eine solche Brutalität dargestellt haben, so läßt sich doch, wenn man auch alle Spuren einer solchen nicht läugnen kann, weder geschichtlich nachweisen noch im allgemeinen vorstellen, wie sich aus dieser von selbst etwas höheres entwikkelt habe. Eben so wenig ist auch nachzuweisen, daß irgendwo die Vielgötterei sich rein von innen heraus in einen ächten Monotheismus umgebildet habe; aber als möglich läßt sich dieses wenigstens, wie oben angezeigt worden ist,

denken. Ueberhaupt aber müssen wir uns gegen die Forderung verwahren, daß uns obliege, weil wir eine solche Abstufung bestimmt vorzeigen, deshalb auch einen ursprünglichen Religionszustand bestimmt anzugeben, da wir ja auch in andern Beziehungen nirgend bis auf das ursprüngliche zurückkommen. Bleiben wir indeß lediglich bei unsern Voraussezungen stehen, ohne uns auf geschichtlich gestaltete Aussagen über eine ganz vorgeschichtliche Zeit zu berufen, so lassen uns diese die Wahl zwischen zwei Vorstellungsarten. Entweder jene ganz dunkle und verworrene Gestalt der Frömmigkeit ist überall die erste gewesen, und hat sich zunächst durch das Zusammentreten mehrerer kleiner Stämme in eine grö-
ßere Gemeinschaft zum Polytheismus gesteigert, oder ein kindlicher, aber eben deshalb noch einer verworrenen Vermischung des höheren und niederen unterworfener Monotheismus war das ursprüngliche, und hat sich bei den Einen vollends zum Gözendienst verdunkelt, bei den Andern zu einem reinen Gottesglauben abgeklärt.

4. Auf dieser höchsten Stufe des Monotheismus zeigt uns die Geschichte nur drei große Gemeinschaften die jüdische, die christliche, die muhamedanische, die erste fast im Erlöschen die andern um die Herrschaft in dem menschlichen Geschlecht sich streitend. Das Judenthum zeigt durch die Beschränkung der Liebe des Jehovah auf den Abrahamischen Stamm noch eine Verwandschaft mit dem Fetischismus, und die vielen Schwankungen nach der Seite des Gözendienstes hin beweisen daß während der politischen Blüthe des Volkes der monotheistische Glaube noch nicht festgewurzelt war, und sich erst seit dem babylonischen Exil rein und vollständig entwikkelt hat. Der Islam auf der andern Seite verräth durch seinen leidenschaftlichen Charakter und den starken sinnlichen Gehalt seiner Vorstellungen ohnerachtet des streng gehaltenen Monotheismus doch einen starken Einfluß jener Gewalt des sinnlichen auf die Ausprägung der frommen Erregungen, welche sonst den Menschen auf der Stufe der Vielgötterei festhält. Das Christenthum stellt sich daher schon deshalb, weil es sich von beiden Ausweichungen frei hält, über jene beiden Formen, und

behauptet sich als die reinste in der Geschichte hervorgetretene Gestaltung des Monotheismus. Daher giebt es auch im Großen genau betrachtet eben so wenig einen Rükktritt aus dem Christenthum in Judenthum oder Muhamedanism als es einen Rükkfall giebt aus irgend einer monotheistischen Religion in Vielgötterei oder Gözendienst. Einzelne Ausnahmen werden immer mit
53 krankhaften Gemüthszuständen zusammenhängen, oder es wird statt der Frömmigkeit nur eine Form des Unfrommseins mit der andern vertauscht, wie dies wol bei den Renegaten durchgängig der Fall ist. Und so bürgt schon diese Vergleichung mit seines Gleichen dafür, daß das Christenthum in der That [1] die vollkommenste unter den am meisten entwikkelten Religionsformen ist.

Zusaz 1. Die gegebene Darstellung stimmt nicht mit einer Ansicht überein, welche in den Religionen der untergeordneten Stufen gar keine Frömmigkeit anerkennen will sondern nur Aberglauben, vorzüglich deshalb weil sie ihre Quelle nur in der Furcht hätten. Allein die Ehre des Christenthums erfordert eine solche Behauptung keinesweges. Denn da es selbst behauptet [2], daß nur die völlige Liebe alle Furcht austreibt: so muß es auch zugeben, daß die unvollkommene Liebe nie völlig frei ist von Furcht. Und so ist auch überall selbst im Gözendienst, wenn nur der Göze als ein schüzendes und nicht schlechthin in der Qualität eines bösen Wesens angebetet wird, die Furcht keinesweges ganz getrennt von allen Regungen der Liebe, vielmehr nur eine der unvollkommenen Liebe coordinirte Umbiegung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls. Auch möchte wol, wenn man für diese Religionen, abgesehen davon daß Viele unter ihnen viel zu heiter sind um aus der Furcht begriffen werden zu können, einen ganz anderen Ursprung aufsuchen wollte, schwer nachzuweisen sein, was für eine andere und worauf ihrer inneren Abzwekkung nach gehende Richtung in der menschlichen Seele denn diese sei, durch welche die Idolatrie erzeugt wird und welche, wenn an deren Stelle die Religion tritt, wieder ver-

[1] Vgl. §. 7, 3. [2] 1 Joh. 4, 18.

loren gehen müßte. Vielmehr dürfen wir in allen dieſen Erzeugniſſen des menſchlichen Geiſtes die Gleichartigkeit nicht in Abrede ſtellen, und müſſen auch für die niederen Potenzen doch dieſelbe Wurzel anerkennen.

Zuſaz 2. Wenn nicht der Gleichklang wäre, dürfte kaum 54
eine Veranlaſſung vorhanden ſein ausdrükklich zu bemerken, daß es gar nicht zur Sache gehört etwas über die Vorſtellungsweiſe zu ſagen, welche man Pantheismus nennt. Denn ſie iſt niemals das Bekenntniß einer geſchichtlich hervorgetretenen frommen Gemeinſchaft geweſen, und mit dieſen haben wir es ja nur zu thun. Ja auch nicht einmal Einzelne haben urſprünglich ihre eigene Anſicht mit dieſem Namen bezeichnet, ſondern er iſt als ein Schimpf und Nekkname eingeſchlichen; und wo dies der Fall iſt, bleibt es allemal ſchwierig die Einheit der Bedeutung feſtzuhalten. Das einzige was hier, aber auch nur an einem ſolchen abgelegenen Ort, über den Gegenſtand verhandelt werden kann, iſt nur die Frage, was für ein Verhältniß dieſe Vorſtellungsart zur Frömmigkeit hat. Daß ſie nun nicht eben ſo wie die drei hier aufgezeigten aus den frommen Erregungen als die unmittelbare Reflexion über ſie entſteht, iſt ſchon zugegeben. Fragt man aber, ob ſie ſich, wenn ſie einmal anders wie, alſo auf dem Wege der Spekulation oder auch nur des Raiſonnements, entſtanden iſt, doch mit der Frömmigkeit verträgt: ſo iſt dieſe Frage wol unbedenklich zu bejahen, ſo fern nämlich Pantheismus doch irgend eine Art und Weiſe des Theismus ausdrükken ſoll, und das Wort nicht lediglich und überall nur eine verlarvte materialiſtiſche Negation des Theismus iſt. Sehn wir auf den Gözendienſt und bedenken wie er überall mit einer höchſt beſchränkten Weltkunde verbunden iſt, und dabei voll Magie und Zauberei aller Art: ſo iſt wol ſehr leicht einzuſehen, daß an eine beſtimmte Scheidung deſſen, was auf dieſer Stufe als Welt und was als Gott geſezt wird, in den wenigſten Fällen zu denken iſt. Und warum ſollte ſich ein helleniſcher Polytheiſt, in Verlegenheit mit den ganz menſchlichen Geſtalten der Götter, nicht ſeine großen Götter mit den gewordenen Göttern des Platon

haben identificiren können, auch ohne den Gott der dort zu jenen redet mit anzunehmen, sondern nur den Thron der Nothwendigkeit? Seine Frömmigkeit hätte sich dann nicht geändert; aber seine Vorstellung wäre eine pantheistische geworden. Denken wir uns aber die höchste Stufe der Frömmigkeit, und halten dem gemäß auch den Pantheismus an der gewöhnlichen Formel Eins und Alles fest: so werden dann doch Gott und Welt wenigstens der Function nach geschieden bleiben, und also kann auch ein solcher, indem er sich in die Welt mit einrechnet, sich mit diesem All abhängig fühlen von dem was das Eins ist dazu. Solche Zustände werden sich dann von den frommen Erregungen manches Monotheisten schwer unterscheiden lassen. Wenigstens trifft der immer etwas wunderliche daß ich so sage grob gezeichnete Unterschied zwischen einem außer oder überweltlichen und einem innerweltlichen Gott, die Sache nicht sonderlich, da streng genommen von Gott nichts nach dem Gegensaz von innerhalb und außerhalb ausgesagt werden kann, ohne irgendwie die göttliche Allmacht und Allgegenwart zu gefährden.

**§. 9.** Als verschiedenartig entfernen sich am weitesten von einander diejenigen Gestaltungen der Frömmigkeit, welche in Bezug auf die frommen Erregungen entgegengesezt die einen das natürliche in den menschlichen Zuständen dem sittlichen, die andern das sittliche dem natürlichen unterordnen.

1. Wir versuchen eine begriffsmäßige Theilung des gleichgestellten, die sich also zu der Theilung des ganzen Gebietes wie eine Queertheilung verhält, zunächst auch nur um des Christenthums willen und also für die höchste Stufe. Ob dieselbe Theilung auch auf den untergeordneten Stufen gilt, ist eine hier gar nicht zur Sache gehörige Frage. Für die höchste Stufe aber ist uns der Versuch nothwendig. Denn wenn sie auch durch die drei aufgezeigten Gemeinschaften geschichtlich ganz ausgefüllt wird: so bedürfen wir doch noch eines näher bestimmten Ortes um

das Christenthum hineinzufassen, da wir es sonst nur auf empirische Weise von den andern beiden unterscheiden könnten, wobei keine Sicherheit vorhanden wäre, ob auch die wesentlicheren Unterschiede herausgehoben würden oder vielleicht nur Zufälligkeiten aufgegriffen. Der Versuch ist daher nur als gelungen anzusehen, wenn wir einen Theilungsgrund finden, durch welchen das Christenthum entweder für sich von beiden andern, oder auch nur mit einer von beiden zusammen von der dritten bestimmt getrennt wird. — Da nun das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl für sich betrachtet ganz einfach ist, und der Begriff desselben keinen Grund zur Verschiedenartigkeit darbietet: so können wir diesen nur daraus hernehmen, daß jenes Gefühl um einen Moment zu erfüllen sich erst mit einer sinnlichen Erregtheit des Selbstbewußtseins vereinigen muß, diese sinnlichen Erregungen aber als ein unendlich mannigfaltiges anzusehen sind. Nun ist freilich an und für sich betrachtet das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl mit allen jenen Erregungen gleich verwandt und durch alle gleich sehr erregbar; demohnerachtet läßt sich der Analogie nach annehmen, daß sich diese Verwandtschaft in der Wirklichkeit nicht nur bei einzelnen Menschen, sondern auch in größeren Massen verschieden differentiirt, so daß entweder bei Einigen eine gewisse Klasse von sinnlichen Gefühlen sich leicht und sicher zur frommen Erregung gestaltet, eine andere jener entgegengesezte aber schwer oder gar nicht, bei Andern hingegen sich eben dieses umgekehrt verhält, oder daß sich dieselben sinnlichen Selbstbewußtseinszustände bei den Einen unter Einer, bei den Andern unter der entgegengesezten Bedingung zu frommen Momenten gestalten. Was das erste betrifft, so könnte man zunächst diese Zustände theilen in mehr leibliche und mehr geistige, in solche die durch Einwirkung der Menschen und ihrer Handlungen, und in solche die durch Einwirkung der äußeren Natur entstehen. Allein dies könnte nur von einzelnen Menschen gelten, daß Einige leichter durch äußere Natureindrükke, Andre leichter durch gesellige Verhältnisse und daher entstandene Stimmungen fromm erregt werden,

ein Unterſchied aber zwiſchen einer frommen Gemeinſchaft und den andern läßt ſich hieraus nicht erklären, indem eine jede alle dieſe Verſchiedenheiten in ſich faßt, und keine von ihnen die eine oder die andere Art der Erregung aus ihrem Umfang ausſchließt oder auch nur bedeutend die eine hinter die andere zurükkſtellt. Man könnte ferner darauf ſehen, daß wie das ganze Leben ein Ineinanderſein und Auseinanderfolgen von Thun und Leiden iſt, ſo auch der Menſch ſich ſeiner ſelbſt bald mehr als leidend bald mehr als thätig bewußt iſt. Und dies ließe ſich ſchon eher als gemeinſame Conſtitution großer Maſſen denken, daß hier die thätige Form des Selbſtbewußtſeins ſich leichter zur frommen Erregung ſteigert, die leidende mehr auf der ſinnlichen Stufe zurükkbleibt, dort hingegen es ſich umgekehrt verhält. Nur freilich daß dieſes ſo einfach aufgefaßt lediglich ein fließender Unterſchied bleibt zwiſchen einem mehr und minder, ſo daß derſelbe Moment mit dem Einen verglichen als ein mehr leidender mit einem andern als ein mehr thätiger aufzufaſſen iſt. Soll zwiſchen den verſchiedenen Geſtaltungen der Frömmigkeit eine große und im Ganzen anwendbare Abtheilung gemacht werden, ſo muß ſich der fließende Unterſchied in eine ſolche Unterordnung verwandeln, wie der Saz andeutet. Dieſe Unterordnung iſt nach der einen Seite hin am ſtärkſten ausgeprägt, wenn die leidentlichen Zuſtände gleichviel ob angenehm oder unangenehm, ob durch die äußere Natur oder durch geſellige Verhältniſſe veranlaßt, das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl nur in ſofern erregen, als ſie auf die Selbſtthätigkeit
58 bezogen werden, das heißt inſofern als wir wiſſen, daß etwas und was, eben deshalb weil wir uns zu der Geſammtheit des Seins in dem Verhältniß befinden welches in dem leidentlichen Zuſtand ausgedrükkt iſt, von uns zu thun ſei, ſo demnach daß die mit jenem Zuſtande zuſammenhängende und daraus hervorgehende Handlung eben dieſes Gottesbewußtſein zu ſeinem Impuls hat. Wo alſo die Frömmigkeit ſich ſo geſtaltet, da werden die leidentlichen Zuſtände, zur frommen Erregung geſteigert, nur Veranlaſſung, um eine beſtimmte nur aus einem ſo modificirten

Gottesbewußtſein erklärbare Thätigkeit zu entwikkeln; und in dem Kreiſe ſolcher frommen Erregungen erſcheinen alle leidentlichen Verhältniſſe des Menſchen zur Welt nur als Mittel, um die Geſammtheit ſeiner thätigen Zuſtände hervorzurufen, wodurch der Gegenſaz zwiſchen dem ſinnlich angenehmen und unangenehmen darin überwältigt wird und in den Hintergrund tritt, wogegen er freilich vorherrſchend bleibt in den Fällen, wo das ſinnliche Gefühl ſich nicht zur frommen Erregung ſteigert. Dieſe Unterordnung bezeichnen wir mit dem freilich anderwärts etwas anders gebrauchten Ausdrukk teleologiſcher Frömmigkeit, der aber hier nur bedeuten ſoll, daß die vorherrſchende Beziehung auf die ſittliche Aufgabe den Grundtypus der frommen Gemüthszuſtände bildet. Iſt nun die in der frommen Erregung vorgebildete Handlung ein werkthätiger Beitrag zur Förderung des Reiches Gottes: ſo iſt der Gemüthszuſtand ein erhebender, ſei nun das veranlaſſende Gefühl angenehm oder unangenehm. Iſt ſie aber ein Zurükkgehen in ſich ſelbſt oder ein Suchen nach Hülfe, um eine merklich gewordene Hemmung des höheren Lebens aufzuheben: ſo iſt der Gemüthszuſtand ein demüthigender, ſei nun das veranlaſſende Gefühl unangenehm oder angenehm geweſen. In der entgegengeſezten Richtung zeigt ſich dieſe Unterordnung in ihrer Vollkommenheit, wenn das Selbſtbewußtſein eines Thätigkeitszuſtandes nur in der Beziehung in das ſchlechthinige Abhängig- 59
keitsgefühl aufgenommen wird, wie der Zuſtand ſelbſt als Ergebniß aus denen zwiſchen dem Subject und dem übrigen geſammten Sein beſtehenden Verhältniſſen erſcheint, alſo auf die leidentliche Seite des Subjects bezogen wird. Nun aber iſt jeder einzelne Thätigkeitszuſtand nur ein beſonderer Ausdrukk von dem in dem Subject beſtehenden und die perſönliche Eigenthümlichkeit deſſelben bildenden Verhältniß der gemeinſamen menſchlichen Kräfte, mithin wird in jeder frommen Erregung dieſer Art jenes Verhältniß ſelbſt als das Ergebniß der vom höchſten Weſen geordneten Einwirkungen aller Dinge auf das Subject geſezt, in den erhebenden ſonach als Zuſammenſtimmung das heißt als Schönheit des ein-

zelnen Lebens, in den unangenehmen oder demüthigenden als Mißstimmung oder Häßlichkeit. Diese Gestaltung der Frömmigkeit nun, wenn jeder Moment der Selbstthätigkeit nur als ein Bestimmtsein des Einzelnen durch das gesammte endliche Sein, also auf die leidentliche Seite bezogen, in das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl aufgenommen wird, wollen wir die ästhetische Frömmigkeit nennen. Beide Grundformen sind einander vermöge der entgegengesezten Unterordnung des in beiden zugleich gesezten auch bestimmt entgegengesezt, und jedes fromme Mitgefühl gestaltet sich natürlich in beiden eben so wie das persönliche, indem jenes nur ein erweitertes, dieses nur ein zusammengezogenes Selbstbewußtsein ist.

2. Eine allgemeine Nachweisung darüber, ob die geschichtlich vorkommenden Glaubensweisen sich vorzüglich nach diesem Gegensaz unterscheiden lassen, wäre nur das Geschäft einer allgemeinen kritischen Religionsgeschichte. Hier kommt es nur darauf an, ob sich die Eintheilung in soweit bewährt, daß sie das Christenthum von demjenigen was ihm coordinirt ist, scheidet, und uns durch nähere Bestimmung seines Ortes die Aussonderung seines eigenthümlichen Wesens erleichtert. Was uns indessen am meisten gegenwärtig ist als dem Christenthum in dieser Hinsicht scharf entgegengesezt, das ist ihm nicht coordinirt sondern gehört einer niederen Stufe, nämlich die helleniſche Vielgötterei. In dieser tritt die teleologische Richtung ganz zurükk, von der Idee einer Gesammtheit sittlicher Zwekke und von einer Beziehung der menschlichen Zustände im allgemeinen auf dieselbe giebt es weder in ihren religiösen Symbolen noch selbst in ihren Mysterien eine bedeutende Spur, wogegen was wir die ästhetische Ansicht genannt haben auf das bestimmteste vorherrscht indem auch die Götter vorzüglich verschiedene Verhältnisse in den Thätigkeiten der menschlichen Seele, und also eine eigenthümliche Form innerer Schönheit darzustellen bestimmt sind. Daß nun das Christenthum, auch abgesehen von der höheren Stufe die es einnimmt, diesem Charakter auf das schärfste entgegentritt, wird wol nicht leicht jemand läugnen.

Was irgend auf dieſem Gebiete Gottesbewußtſein wird, das wird auch bezogen auf die Geſammtheit der Thätigkeitszuſtände in der Idee von einem Reiche Gottes, wogegen die Vorſtellung von einer Schönheit der Seele, welche als Ergebniß aller Natur- und Welteinwirkungen zu denken wäre, dem Chriſtenthum, ohnerachtet es ſo zeitig den Hellenismus in Maſſe in ſich aufgenommen hat, immer ſo fremd geblieben iſt, daß ſie niemals in den Cyklus gemein geltender Ausdrükke auf dem Gebiet der chriſtlichen Frömmigkeit aufgenommen oder in irgend einer Behandlung der chriſtlichen Sittenlehre geltend gemacht worden iſt. Jenes im Chriſtenthum ſo bedeutende ja alles unter ſich befaſſende Bild eines Reiches Gottes iſt aber nur der allgemeine Ausdrukk davon, daß im Chriſtenthum aller Schmerz und alle Freude nur in ſo fern fromm ſind als ſie auf die Thätigkeit im Reiche Gottes bezogen werden, und daß jede fromme Erregung die von einem leidentlichen Zuſtande ausgeht im Bewußtſein eines Ueberganges zur Thätigkeit endet.

Damit nun aber auch entſchieden werde, ob nicht etwa der aufgezeigte Gegenſaz zwiſchen der teleologiſchen und äſthetiſchen Richtung dennoch im nothwendigen Zuſammenhang ſtehe mit dem Unterſchiede beider Stufen, ſo daß aller Polytheismus nothwendig der äſthetiſchen Seite angehöre und aller Monotheismus der teleologiſchen, dürfen wir nur auf der höchſten Stufe ſelbſt ſtehen bleiben und fragen, ob die beiden andern monotheiſtiſchen Glaubensweiſen ſich in dieſer Hinſicht eben ſo verhalten wie das Chriſtenthum oder nicht. Das Judenthum nun, wenn es gleich die leidentlichen Zuſtände auf die thätigen mehr in der Form von göttlichen Strafen und Belohnungen bezieht als unter der von Aufforderungen und Bildungsmitteln; ſo iſt doch die vorherrſchende Form des Gottesbewußtſeins die des gebietenden Willens, und es wendet ſich alſo nothwendig, auch wenn es von leidentlichen Zuſtänden ausgeht, den thätigen zu. Der Islam hingegen zeigt keinesweges dieſelbe Unterordnung des leidentlichen unter das thätige. Vielmehr da dieſe Geſtaltung der Frömmigkeit in dem

Bewußtsein unabänderlicher göttlicher Schikkungen zur gänzlichen Ruhe kommt, so daß auch das Selbstthätigkeitsbewußtsein sich nur auf die Art mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl einigt, daß seine Bestimmtheit als in jenen Schikkungen beruhend gesezt wird: so offenbart sich in diesem fatalistischen Charakter auf das deutlichste eine Unterordnung des sittlichen unter das natürliche. Die monotheistische Stufe erscheint sonach getheilt, der teleologische Typus am meisten im Christenthum ausgeprägt, minder vollkommen im Judenthum, wogegen der Muhamedanismus, vollkommen eben so monotheistisch, unverkennbar den ästhetischen Typus ausdrükt. Sonach sind wir für unsere Aufgabe schon auf ein bestimmtes Gebiet angewiesen, und was wir als das eigenthümliche Wesen des Christenthums aufstellen wollen, darf eben so wenig von der teleologischen Richtung abweichen als von der monotheistischen Stufe herabsteigen.

62 **§. 10.** Jede einzelne Gestaltung gemeinschaftlicher Frömmigkeit ist Eine theils äußerlich als ein von einem bestimmten Anfang ausgehendes geschichtlichstätiges, theils innerlich als eigenthümliche Abänderung alles dessen, was in jeder ausgebildeten Glaubensweise derselben Art und Abstufung auch vorkommt, und aus beidem zusammengenommen ist das eigenthümliche Wesen einer jeden zu ersehen.

Anm. Vgl. Red. üb. d. Rel. S. 376 folgd.

1. Der erste Theil des Sazes wäre falsch, wenn man nachweisen könnte, oder auch nur als möglich denken, daß christliche Frömmigkeit irgendwo gleichsam von selbst entstehen könnte ganz außerhalb alles geschichtlichen Zusammenhanges mit dem von Christo ausgegangenen Impuls. Dasselbe würde dann auch gelten von muhamedanischer und jüdischer in Bezug auf Moses und Muhamed. Diese Möglichkeit indeß wird niemand zugeben. Auf den untergeordneten Stufen allerdings steht diese äußere Einheit nicht so fest, theils weil der Anfangspunkt oft in die

vorgeſchichtliche Zeit fällt, was von der vormoſaiſchen monotheiſtiſchen Verehrung des Jehovah auch gilt, theils auch weil manche dieſer geſchichtlichen Formen wie die helleniſche und noch mehr die römiſche Vielgötterei ein aus mancherlei ſehr verſchiedenen Anfangspunkten allmählig zuſammengewebtes oder auch von ſelbſt zuſammengewachſenes Ganzes darſtellen. Aehnliches ließ ſich gewiß auch von den nordiſchen und indiſchen Syſtemen behaupten. Allein dieſe ſcheinbaren Ausnahmen beſtätigen vielmehr die Regel unſeres Sazes. Denn je weniger die äußere Einheit beſtimmt nachgewieſen werden kann, um deſto ſchwankender iſt auch die innere; und es ſcheint daß, wie in dem Gebiet der Natur auf den untergeordneten Lebensſtufen auch die Gattungen unbeſtimmter gehalten ſind, ſo auch auf dieſem Gebiet eine gleichmäßige Vollendung der äußern und innern Einheit nur der höhern Entwikklung vorbehalten bleibt, am innigſten alſo auch in der vollkommenſten Geſtaltung — als welche wir im voraus das Chriſtenthum bezeichnen möchten — die innere Eigenthümlichkeit mit dem verbunden ſein müſſe, wodurch die äußere Einheit geſchichtlich begründet wird.

Der zweite Theil des Sazes wäre falſch, wenn man behaupten könnte, daß die verſchiedenen frommen Gemeinſchaften weſentlich nur durch Zeit und Raum getrennt wären, ohne eigentlich innere Verſchiedenheit. Dazu würde aber gehören, daß wenn ſich deren zweie im Raume berührten, ſie ſich auch für identiſch erkennen und alſo in Eines zuſammen gehen müßten, und daß dies bloß durch unverſtändigen Eigenſinn der durchaus den Namen des Urhebers feſthalten wollte, bis auf einen gewiſſen Grad könnte gehindert werden. Eben ſo daß jeder Einzelne, ohne daß irgend eine innere Veränderung mit ihm vorginge, aus ſeiner frommen Gemeinſchaft in eine ganz andere übergehn könne lediglich dadurch daß er die eine geſchichtliche Anknüpfung auflöſt und ſich einer andern anſchließt. Dies würde aber gegen alle Erfahrung ſtreiten. Ja es wäre unter dieſer Vorausſezung unmöglich, daß eine Religionsgemeinſchaft innerhalb einer andern entſtehen

könnte und ſich von ihr losreißen; denn wenn nichts neues hineinkäme, könnte auch kein neuer Anfang ſein da wo daſſelbe ſchon war.

2. Ueber den eignen Anfang jeder frommen Gemeinſchaft nun bedarf es keiner weiteren Erörterung. Ob eine neue Abartung des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls zuerſt nur in Einem oder gleichzeitig in Mehreren ſich bildet, iſt gleichgültig, nur daß Jeder das leztere im Allgemeinen unwahrſcheinlicher finden wird als das erſte. Eben ſo wäre es unnüz, verſchiedene Arten unterſcheiden zu wollen, wie eine ſolche neue Bildung in der Seele
64 entſtehen kann, da die Gemeinſchaft nur erſt durch die Mittheilung und Uebertragung entſteht. Daß es aber mit der inneren Verſchiedenheit die in dem Saz ausgeſprochene Bewandniß habe, bedarf noch einer Erörterung. Der Saz nämlich behauptet, was jedoch unſerm Zwekk gemäß nur auf die frommen Gemeinſchaften der höchſten Stufe angewendet werden ſoll, daß in allen zwar daſſelbe ſei, aber in jeder alles auf andere Weiſe. Die herrſchende Anſicht hingegen iſt die, daß das Meiſte in allen Gemeinſchaften der höchſten Stufe daſſelbige ſei, und daß zu dieſem allen gemeinſamen nur in jeder noch einiges beſondere hinzukomme, ſo etwa um es nur aus dem groben darzuſtellen, daß der Glaube an Einen Gott das allen dieſen gemeinſame ſei mit allem was daran hängt, in der einen aber komme der Gehorſam gegen die Geſezgebung hinzu, in der andern ſtatt deſſen der Glaube an Chriſtum, und in der dritten der an den Propheten. Allein wenn der Glaube an Chriſtum ohne Einfluß wäre auf das ohne denſelben und vor ihm ſchon vorhandene Gottesbewußtſein und auf die Art, wie es ſich mit den ſinnlichen Erregungen einigt: ſo ſtände er entweder ganz außerhalb des Gebietes der Frömmigkeit, und wäre mithin, da ihm ein anderes gar nicht angewieſen werden kann, nichts, oder Chriſtus wäre wenigſtens nur ein einzelner Gegenſtand, welcher auch Eindrükke hervorbringt, die ſich mit dem Gottesbewußtſein einigen können, und auch in dieſem Fall wäre von einem Glauben an ihn eigentlich nicht die Rede. Sollte

aber die Meinung die sein, der Glaube an Christum habe allerdings einen Einfluß, aber nur auf einige fromme Erregungen, die meisten aber wären im Christenthum ganz eben so gestaltet wie in andern monotheistischen Glaubensweisen: so würde darin doch die Behauptung liegen, daß dieser Glaube weniger einen Einfluß habe auf das Gottesbewußtsein, welches ja in allen frommen Erregungen desselben Menschen zur selben Zeit, d. h. so lange er derselben frommen Gemeinschaft angehört, auch dasselbe sein muß, sondern es wäre nur ein Einfluß auf das sinnlich erregte Selbstbewußtsein, welcher also keine eigene Glaubensweise begründen könnte. Es bleibt daher nur die Annahme unseres Sazes übrig, welche in sich schließt, daß in jeder wirklich eigenthümlichen frommen Gemeinschaft, das Selbstbewußtsein selbst ein anders bestimmtes sein muß, indem nur unter dieser Bedingung auch alle frommen Erregungen anders können bestimmt sein. Wie es sich nun an jedem einzelnen Beispiel zeigen muß, daß nur scheinbar etwas ganz dasselbe sein kann in der einen Glaubensweise wie in der andern, wenn doch das Gottesbewußtsein selbst verschieden bestimmt ist in beiden: so ist auch das nur ein Schein, daß in jeder Glaubensweise etwas sei was in der andern gänzlich fehle. Denn wenn doch auch in andern Glaubensweisen Menschwerdung Gottes vorkommt und göttliche Geistesmittheilung: was sollte wol das schlechthin neue des Christenthumes sein? Dasselbe läßt sich aber auch im allgemeinen einsehn. Soll nämlich unter Voraussezung eines vollkommen gleich bestimmten Gottesbewußtseins in einer Glaubensweise etwas sein, was in der andern nicht ist: so könnte dieses nur beruhen auf einem verschiedenen Erfahrungsgebiet; und somit müßte der ganze Unterschied verschwinden, wenn die Erfahrungen sich ausgleichen.

3. Wenn wir nun gleich den Begriff der Art auf unserm Gebiet nur in einem unbestimmteren Sinne aufstellen konnten: so steht doch der des Individuums auch hier fester, und die in unserem Saz aufgestellte Formel ist dieselbe, welche für alle individuellen Unterschiede innerhalb derselben Art und Gattung gilt.

Denn jeder Menſch hat alles das was der andere aber alles anders beſtimmt; und die größte Aehnlichkeit iſt nur eine abnehmende höchſtens beziehungsweiſe verſchwindende Verſchiedenheit. So hat auch jede Art daſſelbe wie jede andere ihrer Gattung, und alles im eigentlichen Sinn hinzukommende iſt nur zufälliges.
66 Nur das Auffinden dieſes unterſcheidenden in einem eigenthümlichen Daſein iſt eine Aufgabe, welche in Worten und Säzen nie vollkommen, ſondern nur durch Annäherung kann gelöſt werden. Daher auch Naturforſcher und Geſchichtſchreiber nur gewiſſe Merkmale als Kennzeichen herauszuheben pflegen, ohne daß ſie behaupten möchten, daß dieſe alles unterſcheidende und charakteriſtiſche ausdrükken; und damit wird ſich auch der Religionsbeſchreiber in den meiſten Fällen begnügen müſſen. Soll indeß zum Verſuch, damit der Apologiſt einer einzelnen Glaubensweiſe um ſo weniger fehlgreife, etwas Allgemeines angegeben werden: ſo würden wir nur bei jenem bleiben, daß in jeder eigenthümlichen Glaubensweiſe das an und für ſich überall auf derſelben Stufe gleiche Gottesbewußtſein an irgend einer Beziehung des Selbſtbewußtſeins auf ſo vorzügliche Weiſe haftet, daß es ſich mit allen andern Beſtimmtheiten des Selbſtbewußtſeins nur vermittelſt jenes einigen kann, ſo daß dieſer Beziehung alle anderen untergeordnet ſind und ſie allen andern ihre Farbe und ihren Ton mittheilt. Sollte es ſcheinen, als werde hiedurch mehr nur eine verſchiedene Regel der Verknüpfung frommer Momente ausgedrükkt als eine Verſchiedenheit der Form oder des Inhaltes: ſo iſt nur zu bemerken, daß jeder Moment ſelbſt Verknüpfung iſt als Uebergang nämlich vom vorigen zum folgenden, und alſo auch ein anderer werden muß, wenn das fromme Selbſtbewußtſein unter eine andere Verknüpfungsweiſe geſtellt wird.

Zuſaz. Nur aus den beiden in unſerm Saz aufgeſtellten Punkten, nämlich dem beſonderen Anfang auf den jede fromme Gemeinſchaft zurükkgeht und der eigenthümlichen Geſtaltung, welche die frommen Erregungen und die Ausſagen über dieſelben in jeder annehmen, läßt ſich auch der Sprachgebrauch der bekannten

Ausdrükke positiv und geoffenbart reguliren. Daß dieſe ziemlich verworren gebraucht werden oft ganz auf dieſelbe Weiſe 67
bald von den einzelnen Lehren, bald von der Glaubensweiſe überhaupt, und bald dem natürlichen entgegengeſezt bald dem vernunftmäßigen, dies iſt bekannt. Schwerlich möchte es auch deshalb gelingen ſie ſo feſtzuſtellen, daß von denſelben ein gleichmäßiger durchgeführter Gebrauch auf dem Gebiet der wiſſenſchaftlichen Theologie zu machen wäre. Für den erſten Ausdrukk haben wir eine gute Leitung an dem Gebrauch, der von demſelben gemacht wird auf dem Gebiet der Rechtslehre, wo man das poſitive Recht entgegenſezt dem Naturrecht. Vergleicht man beides, ſo findet ſich, daß das Naturrecht in demſelben Sinn wie das poſitive, nämlich als Baſis einer bürgerlichen Gemeinſchaft, nirgend iſt. Selbſt die einfachſten und urſprünglichen Verhältniſſe, wie das väterliche Anſehn oder die eheliche Gemeinſchaft ſind in jeder Geſellſchaft auf eine eigenthümliche Weiſe beſtimmt, im Staat durch die wörtlich abgefaßte Geſezgebung, vor demſelben durch die herrſchende Sitte. Das Naturrecht aber iſt nur das was ſich aus der Geſezgebung aller Geſellſchaften auf die gleiche Weiſe abſtrahiren läßt. Ja ſelbſt wenn es als reine Erkenntniß auf einem andern Wege zu Stande käme, würde doch Jeder geſtehen, daß wenn von einer Anwendung deſſelben die Rede ſein ſollte, es doch erſt näher beſtimmt werden müſſe, und alſo als anwendbar ebenfalls nur auf den Act dieſer nähern Beſtimmung zurükkgeführt werden könne. So iſt es nun auch mit der natürlichen Religion, daß ſie [1] als Baſis einer religiöſen Gemeinſchaft nirgend iſt, ſondern nur das was ſich aus den Lehren aller frommen Gemeinſchaften der höchſten Ordnung gleichmäßig abſtrahiren läßt als das in allen vorhandene nur in jeder anders beſtimmte. Eine ſolche verzeichnete die gemeinſamen Oerter für alle in den kirchlichen Gemeinſchaften vorkommenden frommen Gemüthszuſtände, 68
und müßte, wenn man ſich alle frommen Gemeinſchaften als

[1] Vgl. §. 6. Zuſaz.

ſchon gegeben denkt, und auch in Bezug auf die Terminologie einer ſolchen Lehre die verſchiedenen philoſophiſchen Syſteme als gegen einander ausgeglichen, überall dieſelbe und zu allen Zeiten ſich ſelbſt gleich ſein, wäre aber auch immer und überall nur ein Eigenthum, welches neben ihrer beſtimmten Art und Weiſe der Frömmigkeit und dem Ausdruk derſelben in der Lehre diejenigen Einzelnen aus den verſchiedenen Religionsgemeinſchaften beſäßen, welche von ihrem Standpunkt aus auch die übrigen Gemeinſchaften in ihrer Zuſammengehörigkeit anerkennend das in der Wirklichkeit getrennte in einer höheren Einheit zuſammenzuſchauen vermögen. Es würde auch nicht ſchwer werden zu beweiſen, theils daß, was man mit dieſem Namen bezeichnet, auch wirklich auf dieſem Wege entſtanden iſt, theils daß die einzelnen Verſuche dieſes ſecundäre Erzeugniß zur Baſis einer kirchlichen Gemeinſchaft zu machen immer mißlungen ſind, und auch immer mißlingen müſſen; doch dies gehört weniger hieher. Wäre demnach als bloße Zuſammenſtellung von Lehrſäzen eine ſolche natürliche nicht ſowol Religion als Glaubenslehre wie man eigentlicher ſagen ſollte auf jeden Fall, auch wenn ſie noch anders entſtanden wäre, nur das gemeinſame aller monotheiſtiſchen Glaubensweiſen: ſo bewährte ſich dann das poſitive einer jeden als das individualiſirte, welches wie oben gezeigt worden in einer jeden nicht etwa nur hie und da iſt, ſondern wenngleich hier mehr dort weniger hervortretend, doch immer genau genommen überall. Es iſt auch nur ein Mißverſtändniß, wenn man die wirklich beſtehenden frommen Gemeinſchaften dadurch von einander unterſcheiden will, daß in der einen das poſitive ſeinen Ort hier habe in der andern dort, wie z. B. im Chriſtenthum ſeien es die Lehren, im Judenthum aber die Gebote [1]. Denn ſind in einer Gemeinſchaft die Gebote mehr
69 herausgearbeitet und die Lehren weniger, in einer andern umgekehrt: ſo verſtekt ſich in dem einen Fall die Lehre nur im Gebot als Symbol, und im andern tritt die Lehre ſelbſt auf als Gebot

[1] S. M. Mendelsſohns Jeruſalem.

ſie auszuſprechen und zu bekennen. Es wäre auch eben ſo unrichtig zu läugnen, daß die Vorſchriften der chriſtlichen Sittenlehre poſitiv wären, als daß die Lehre von Jehovah es im Judenthum ſei. Jedenfalls iſt weder das Gebot als Ausdrukk einer gemeinſamen Handlungsweiſe noch die Lehre als Ausdrukk einer gemeinſamen Vorſtellungsart etwas urſprüngliches, ſondern beides in der gemeinſamen Eigenthümlichkeit der frommen Erregungen gegründet. Da nun ohne dieſe auch die beſtimmte Gemeinſchaft ſelbſt nicht hätte entſtehen können, dieſe aber von der ihren Anfang bezeichnenden Thatſache ab und in Bezug auf dieſelbe beſtanden hat: ſo muß auch das eigenthümliche Gepräge der frommen Erregungen in derſelben Thatſache begründet ſein. Dieſes nun ſoll durch den Ausdrukk poſitiv bezeichnet werden, der individuelle Inhalt der geſammten frommen Lebensmomente innerhalb einer religiöſen Gemeinſchaft, ſofern derſelbe abhängig iſt von der Urthatſache, aus welcher die Gemeinſchaft ſelbſt als eine zuſammenhängende geſchichtliche Erſcheinung hervorgegangen iſt. — Die Ausdrükke offenbaren geoffenbart Offenbarung bieten noch mehr Schwierigkeiten dar, indem ſie ſchon urſprünglich bald mehr das Erhellen des dunklen verworrenen unbemerkten bald mehr das Aufdekken und Enthüllen des bisher verborgen geweſenen und geheim gehaltenen bedeuten, noch mehr Verwirrung aber iſt hineingekommen durch die Unterſcheidung zwiſchen mittelbarer und unmittelbarer Offenbarung. Darüber indeß werden ſich wol Alle leicht vereinigen, daß weder das auf dem Gebiet der Erfahrung von dem Einen entdekkte und Andern überlieferte noch das von Einem durch Nachdenken erſonnene und ſo von Andern erlernte jemals als geoffenbart bezeichnet wird; und eben ſo darüber, daß eine göttliche Mittheilung und Kundmachung dabei vorausgeſezt wird. Und in dieſem Sinne finden wir den Ausdrukk ſehr allgemein auf den Urſprung frommer Gemeinſchaften angewendet. Denn von welchen religiöſen Myſterien und beſondern Gottesverehrungen ſowol bei den Hellenen als bei den Aegyptern und Indiern wäre denn nicht behauptet worden, daß

sie ursprünglich vom Himmel gekommen oder auf irgend eine außer dem Zusammenhang der menschlichen Dinge liegende Weise von der Gottheit wären kundgemacht worden. Ja nicht selten finden wir auch den Anfang der bürgerlichen Gesellschaften, wie denn von vorn herein sittliches und religiöses häufig ungetrennt erscheint, auf eine göttliche Sendung dessen, der zuerst den Stamm zu einem bürgerlichen Verein sammelte, zurükgeführt und also die neue Lebensordnung auf Offenbarung gegründet. Demnach würden wir sagen können, der Begriff bezeichne die Ursprünglichkeit der einer religiösen Gemeinschaft zum Grunde liegenden Thatsache, insofern sie als den individuellen Gehalt der in der Gemeinschaft vorkommenden frommen Erregungen bedingend selbst nicht wieder aus dem früheren geschichtlichen Zusammenhang zu begreifen ist. Daß nun hier in dem ursprünglichen eine göttliche Causalität gesezt ist, bedarf keiner weiteren Erörterung; auch dieses nicht daß es eine auf das Heil der Menschen abzwekkende und es fördernde Wirksamkeit ist. Nur die Bestimmung möchte ich nicht gern aufnehmen daß sie eine Wirkung sei auf den Menschen als erkennendes Wesen. Denn alsdann ist die Offenbarung auch ursprünglich und wesentlich Lehre; und hiebei glaube ich nicht daß wir stehen bleiben können, weder wenn wir auf das ganze Gebiet des Begriffs sehn, noch wenn wir ihn im voraus vorzüglich in Beziehung auf das Christenthum bestimmen wollen. Denn wenn eine Verknüpfung von Säzen verstanden werden kann aus ihrem Zusammenhang mit andern, so war auch zu
71 ihrer Hervorbringung nichts übernatürliches nöthig; wenn aber nicht, dann können sie auch zunächst nur erfaßt werden, worüber wir uns nur auf die ersten Grundsäze der Hermeneutik berufen, als Theile eines andern Ganzen, als Lebensmoment eines denkenden Wesens, welches ursprünglich auf uns wirkt als eigenthümliche Existenz durch seinen Totaleindrukk, und diese Wirkung ist immer eine Wirkung auf das Selbstbewußtsein. Die ursprüngliche Thatsache wird also immer das Auftreten einer solchen Existenz sein, und die ursprüngliche Wirkung immer die auf das

Selbstbewußtsein derer, in deren Lebenskreis sie eintritt. Daß hierdurch die Lehre nicht ausgeschlossen wird sondern mitgesezt, leuchtet ein. Uebrigens bleibt es immer sehr schwierig ja fast unmöglich, diese Vorstellung bestimmt zu begrenzen, und wenn sie so bestimmt gefaßt wird ihre Entstehung überall wo sie vorkommt zu erklären. Denn überall auf dem mythologischen Gebiet, dem hellenischen sowol als dem orientalischen und nordischen, streifen diese göttlichen Mittheilungen und Kundmachungen so nahe an die höheren Zustände der heroischen sowol als dichterischen Begeisterung, daß beides schwer von einander zu trennen ist, und man dann kaum einer erweiterten Anwendung des Begriffs wehren kann, daß nämlich jedes in der Seele aufgehende Urbild, sei es nun zu einer That oder zu einem Kunstwerk, welches weder als Nachahmung zu begreifen noch aus äußeren Anregungen und früheren Zuständen befriedigend zu erklären ist, als Offenbarung dürfe angesehen werden. Denn daß das eine größer ist, das andere geringer, das kann hier keine Grenze bilden; und oft war auch wol die begeisterte innere Erzeugung eines neuen und eigenthümlichen Götterbildes, und die Entstehung einer eigenen Gottesverehrung nur eines und dasselbe. Ja schwerlich würde sich überhaupt eine sichere Grenze zwischen dem geoffenbarten und dem durch Begeisterung auf natürlichem Wege ans Licht getretenen aufstellen lassen, wenn man nicht darauf zurükkgehen will, daß 72
Offenbarung nur da anzunehmen sei, wo nicht ein einzelner Moment, sondern eine ganze Existenz durch eine solche göttliche Mittheilung bestimmt ist, und was dann von einer solchen kundgemacht wird, das ist für geoffenbart zu achten. Dergleichen sind in den polytheistischen Religionen nicht nur die göttlichen Kundmachungen und Sprüche, welche an bestimmte heilige Oerter gebunden sind, die als besonders erkohrene Wohnsize der Gottheit von ihr sind kund gegeben worden, sondern auch diejenigen Personen, welche weil sie von der Gottheit abstammen auf eine ursprüngliche aus dem geschichtlichen Zusammenhang nicht begreifliche Weise das göttliche vorbildlich in einem menschlichen

Leben kund geben. In demſelben Sinne nennt Paulus ſelbſt die Welt die urſprüngliche Offenbarung Gottes[1]. Allein eben dieſes kann wieder dahin führen, daß nichts einzelnes, indem es ja immer der Welt angehört, für ſich dürfe als göttliche Offenbarung angeſehen werden. Denn ſo wie das Aufgehen eines Urbildes in einer einzelnen Seele wenn auch nicht aus den frühern Zuſtänden eben derſelben zu begreifen iſt, doch aus dem Geſammtzuſtand der Geſellſchaft, welcher jener Einzelne angehört, muß begriffen werden können: ſo erſcheinen auch die Menſchen, denen göttliche Abſtammung beigelegt wird, doch immer volksmäßig beſtimmt, mithin auch in ihrer Exiſtenz aus der geſammten Volkskraft zu begreifen. Wenn wir alſo auch das Verhältniß des Begriffs Offenbarung und geoffenbart zu dem Begriff des poſitiven für das Geſammtgebiet der geſchichtlich beſtehenden frommen Gemeinſchaften, ſo wie geſchehen, feſtſtellen dürfen: ſo werden wir doch zugleich natürlich finden müſſen, daß die Anwendung des Begriffs auf die in einer beſtimmten frommen Gemeinſchaft zum Grunde liegende Thatſache von allen andern aus werde beſtritten
73 werden, während ſie jede für ihr eignes Grundfactum in Anſpruch nehmen. Endlich wird auch dieſes noch hinzuzufügen ſein, daß wenn eine Glaubensweiſe die Anwendung, welche ſie von dem Begriff macht, geltend machen will gegen die übrigen, ſie dies keineswegs durchführen könne vermittelſt der Behauptung, daß ihre göttliche Mittheilung reine und ganze Wahrheit ſei, die andern aber falſches enthalten. Denn zur vollkommenen Wahrheit würde gehören, daß Gott ſich kund machte, wie er an und für ſich iſt; eine ſolche aber könnte weder äußerlich aus irgend einer Thatſache hervorgehn, ja auch wenn eine ſolche auf unbegreifliche Weiſe an eine menſchliche Seele gelangte, könnte ſie nicht von derſelben aufgefaßt und als Gedanke feſtgehalten werden, und wenn auf keine Weiſe wahrgenommen und feſtgehalten, könnte ſie dann auch nicht wirkſam ſein. Eine Kundmachung Gottes,

[1] Röm. 1, 19.

die an und in uns wirksam sein soll, kann nur Gott in seinem Verhältniß zu uns aussagen; und dies ist nicht eine untermenschliche Unwissenheit über Gott, sondern das Wesen der menschlichen Beschränktheit in Beziehung auf ihn. Damit hängt aber auch auf der andern Seite zusammen, daß in einem Gebiet gänzlicher Rohheit und Versunkenheit ein entstehendes Bewußtsein Gottes wahrhaft eine Offenbarung sein könnte, und doch aus Schuld des Gemüthes in dem es entsteht, gleich so wie es aufgefaßt und festgehalten wird, zu einem unvollkommnen ausschlagen. Daher dürfte denn auch von den unvollkommenen Gestaltungen der Frömmigkeit, sofern sie selbst ganz oder Theilweise auf einzelne Anfangspunkte zurükkzuführen sind, und ihr Inhalt aus nichts jenseit derselben liegendem zu begreifen ist, mit Recht gesagt werden können, daß sie auf Offenbarung beruhen, wieviel unrichtiges auch dem Wahren darin beigemischt sein mag.

## III. Darstellung des Christenthums seinem eigenthümlichen Wesen nach. Lehnsäze aus der Apologetik. 74

**§. 11.** Das Christenthum ist eine der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise, und unterscheidet sich von andern solchen wesentlich dadurch, daß alles in derselben bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung.

1. Die Aufgabe das Eigenthümliche einer Glaubensweise aufzufinden und möglichst auf eine Formel zu bringen ist nicht füglich anders zu lösen, als indem man nachweist, was auch in den verschiedensten frommen Gemüthszuständen innerhalb derselben Gemeinschaft dasselbige ist, während es in den analogen Zuständen innerhalb anderer Gemeinschaften fehlt. Je weniger nun zu erwarten ist, daß eben dies Eigenthümliche in allen so sehr unter sich verschiedenen Erregungen gleich stark ausgeprägt ist, um desto leichter kann man bei diesem Versuche fehlgreifen, und am Ende zu der Meinung kommen, daß es überhaupt keinen festen innern

Unterſchied gebe, ſondern nur den äußerlichen durch Zeit und Raum beſtimmten. Indeß läßt ſich aus dem oben[1] Geſagten mit ziemlicher Sicherheit folgern, daß man das Eigenthümliche am wenigſten verfehlen wird, wenn man ſich an das mit der Grundthatſache am genaueſten zuſammenhangende auch vorzüglich hält, und dieſe Verfahrungsart liegt auch bei der Formel des Sazes zum Grunde. Das Chriſtenthum bietet aber noch beſondere Schwierigkeiten dar, ſchon dadurch daß es mehr als andere Glaubensweiſen vielfach geſtaltet und in eine Mannigfaltigkeit von
75 kleineren Kirchengemeinſchaften zerſpalten iſt, ſo daß man ſich die zwiefache Aufgabe zu ſtellen hat, zuerſt das dieſen lezteren ſämmtlich gemeinſame eigenthümliche Weſen des Chriſtenthums überhaupt, dann aber auch das der beſonderen Kirchengemeinſchaft zu finden, deren Recht nachgewieſen oder deren Glaubenslehre aufgeſtellt werden ſoll. Noch mehr aber liegt Schwierigkeit darin, daß auch noch in jeder einzelnen Kirchengemeinſchaft faſt jede Lehre an verſchiedenen Orten und Zeiten unter den mannigfaltigſten Abweichungen vorkommt, wobei doch immer, wenn auch nicht eine eben ſo große Mannigfaltigkeit in den frommen Gemüthszuſtänden ſelbſt, doch wenigſtens eine große Verſchiedenheit in der Art ſie aufzufaſſen und zu ſchäzen zum Grunde liegt. Ja das ſchlimmſte iſt, daß durch dieſe Abweichungen der Umfang des chriſtlichen Gebietes unter den Chriſten ſelbſt ſtreitig wird, indem der eine von dieſer, der andere von jener Lehrform behauptet, ſie ſei zwar innerhalb des Chriſtenthums erzeugt, aber doch ihrem Inhalte nach eigentlich unchriſtlich. Steht nun derjenige, der die Aufgabe löſen will, ſelbſt zu einer von dieſen Partheien, und ſezt im voraus feſt, nur was im Gebiete der einen Anſicht vorkommt, dürfe mit in Rechnung gezogen werden, um das unterſcheidende des Chriſtenthumes auszumitteln: ſo ſezt er im voraus Streitigkeiten als entſchieden voraus, zu deren Entſcheidung er doch eben erſt die Bedingungen finden will. Denn nur erſt

[1] §. 10. Zuſaz.

wenn das eigenthümliche Wesen des Christenthums ausgemittelt ist kann entschieden werden, in wiefern dies oder jenes damit verträglich ist oder nicht. Kann er sich aber auch aller Vorliebe entschlagen, und zieht eben deshalb alles, auch das entgegengesezteste, sofern es nur sich selbst für christlich ausgiebt, mit in Rechnung: so steht er auf der andern Seite in Gefahr, ein seinem Gehalt nach weit geringeres und farbloseres, mithin auch für die Zwekke der Aufgabe minder angemessenes Ergebniß zu erlangen. Dies ist der dermalige nicht zu verbergende Stand dieser Angelegenheit. Da nun jeder, je frömmer er ist, um so mehr auch zu dieser Untersuchung seine individuelle Frömmigkeit mitzubringen pflegt: so ist die Anzahl derer bei weitem die größere, welche sich ihre Vorstellung von dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums nach dem Interesse ihrer Parthei bilden. Wogegen für das Interesse der Apologetik sowol als für das der Glaubenslehre scheint es gerathener, lieber mit einem geringeren Resultat sich für den Anfang zu begnügen, und die Vervollständigung desselben von dem weiteren Verfahren zu erwarten, als wenn man mit einer engen und ausschließenden Formel beginnt, welche nothwendig eine oder mehrere ihr entgegengesezte sich gegenüber hat, mit denen doch früher oder später noch ein Kampf bevorsteht. Und in diesem Sinn ist die Formel des Sazes aufgestellt.

2. Wie nun unstreitig alle Christen die Gemeinschaft, der sie angehören, auf Christum zurükkführen: so wird hier vorausgesezt, daß auch der Ausdrukk Erlösung ein solcher sei, zu dem sie sich alle bekennen, und zwar nicht nur so, daß sie ihn zwar Alle gebrauchen, vielleicht aber Jeder in einem andern Sinne, sondern so daß es auch etwas gemeinsames giebt, welches Alle dabei im Sinn haben, wenn auch jeder es auf eine andere Weise näher bestimmt. Der Ausdrukk selbst ist auf diesem Gebiet nur bildlich, und bedeutet im Allgemeinen einen Uebergang aus einem schlechten Zustande, der als Gebundensein vorgestellt wird, in einen bessern, und dies ist die passive Seite desselben; dann aber auch die dazu von einem Andern geleistete Hülfe, und dies ist

die active Seite deſſelben. Auch liegt in der Gebrauchsweiſe des Wortes nicht weſentlich, daß dem ſchlechteren Zuſtand ein beſſerer ſchon vorhergegangen ſein müſſe, ſo daß der folgende beſſere eigentlich nur eine Wiederherſtellung ſei, ſondern dieſes kann vorläufig ganz unentſchieden bleiben. Soll nun der Ausdrukk angewendet werden auf dem Gebiet der Frömmigkeit: ſo kann, die teleologiſche Richtung derſelben vorausgeſezt, der ſchlechte Zuſtand nur darin beſtehn, daß die Lebendigkeit des höheren Selbſtbewußtſeins gehemmt oder aufgehoben iſt, ſo daß Einigung deſſelben mit den verſchiedenen Beſtimmtheiten des ſinnlichen Selbſtbewußtſeins und alſo fromme Lebensmomente wenig oder gar nicht zu Stande kommen. Wollen wir nun dieſen Zuſtand in ſeiner höchſten Steigerung durch die Ausdrükke Gottloſigkeit oder beſſer Gottvergeſſenheit bezeichnen: ſo dürfen wir uns doch dies nicht als eine gänzliche Unmöglichkeit der Belebung des Gottesbewußtſeins denken. Denn alsdann könnte einestheils der Mangel von etwas außerhalb der Natur liegendem nicht als ein übler Zuſtand gefühlt werden: anderntheils würde, um dieſen Mangel aufzuheben, dann eine Umſchaffung im eigentlichen Sinne erfordert werden, und dieſe Vorſtellung iſt in dem Begriff der Erlöſung nicht enthalten. Wie denn dieſe Möglichkeit auch da vorbehalten bleibt, wo der üble Zuſtand des Gottesbewußtſeins mit den ſtärkſten Farben geſchildert wird [1]. Es bleibt daher nur übrig, ihn als eine nicht vorhandene Leichtigkeit zu bezeichnen, das Gottesbewußtſein in den Zuſammenhang der wirklichen Lebensmomente einzuführen und darin feſtzuhalten. Hiernach ſcheint es freilich, als ob die beiden Zuſtände der vor der Erlöſung gegebene und der durch die Erlöſung zu bewirkende nur als ein Mehr und Minder alſo auf unbeſtimmte Weiſe könnten unterſchieden werden; und es entſteht die Aufgabe, wenn der Begriff der Erlöſung ſoll feſtgeſtellt werden, den unbeſtimmten Unterſchied auf einen beziehungsweiſen Gegenſaz zurükkzuführen. Ein ſolcher

77

[1] Röm. 1, 19 flgd.

Gegensaz aber liegt in folgenden Formeln. Angenommen eine Activität des sinnlichen Selbstbewußtseins um einen Moment zu erfüllen und einen andern anzuknüpfen, so wird der Exponent derselben größer sein als der des höheren Selbstbewußtseins, um sich mit jenem zu einigen, und, angenommen eine Activität des höheren Selbstbewußtseins um einen Moment durch Einigung mit einer Bestimmtheit des sinnlichen zu erfüllen, wird der Exponent derselben kleiner sein als der der Activität des sinnlichen, um den Moment für sich allein zu vollenden. Unter diesen Bedingungen wird eine Befriedigung der Richtung auf das Gottesbewußtsein nicht möglich sein, und also, wenn eine solche zu Stande kommen soll, eine Erlösung nothwendig, indem dieser Zustand nichts anders ist als eine Gebundenheit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls. In diesen Formeln liegt aber nicht, daß in allen nach denselben bestimmten Momenten das Gottesbewußtsein oder das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl Null sei, sondern nur daß es in irgend einer Beziehung den Moment nicht dominire, und in dem Maaß als dies der Fall ist, kommen ihm auch die obigen Bezeichnungen der Gottlosigkeit und Gottvergessenheit zu. 78

3. Unläugbar findet sich die Anerkennung eines solchen Zustandes in allen frommen Gemeinschaften; denn alle Büßungen und Reinigungen zwekken darauf ab, das Bewußtsein dieses Zustandes oder unmittelbar ihn selbst aufzuheben. Als dasjenige aber, wodurch sich das Christenthum in dieser Hinsicht von allen andern frommen Gemeinschaften unterscheidet, wird in unserm Saz zweierlei aufgestellt. Einmal daß im Christenthum dieses beides in seiner Zusammengehörigkeit, die Unfähigkeit und die Erlösung, nicht etwa nur ein einzelnes religiöses Element ist wie mehrere andere auch, sondern daß alle andere fromme Erregungen hierauf bezogen werden, und dieses also das in allen andern mitgesezte ist, so daß sie dadurch vorzüglich eigenthümlich christliche werden. Zweitens aber daß die Erlösung als ein allgemein und vollständig durch Jesum von Nazareth vollbrachtes gesezt wird.

Und dieſes beides iſt wiederum nicht von einander zu trennen, ſondern weſentlich zuſammengehörig. Keinesweges ſo als ob man ſagen könnte, Jedem der ſich in allen ſeinen frommen Momenten ſeiner ſelbſt als in der Erlöſung begriffen bewußt wäre, müßte man eine chriſtliche Frömmigkeit zuſchreiben, wenn er auch auf die Perſon Jeſu ſich gar nicht bezöge oder auch nichts von ihm wüßte, welches auch freilich nie der Fall ſein wird; und eben ſo wenig als ob man ſagen könnte, die Frömmigkeit eines Menſchen ſei eine chriſtliche, wenn er ſie auf Jeſum zurükführe, geſezt auch er wäre ſich ſeiner ſelbſt dabei gar nicht als in der Erlöſung begriffen bewußt, welches nun freilich auch nicht vorkommt. Sondern die Beziehung auf die Erlöſung iſt nur deshalb in jedem chriſtlichen frommen Bewußtſein, weil der Anfänger der chriſtlichen Gemeinſchaft der Erlöſer iſt; und Jeſus iſt nur auf die Weiſe Stifter einer frommen Gemeinſchaft, als die Glieder derſelben ſich der Erlöſung durch ihn bewußt werden. Die vorſtehende Erläuterung ſichert ſchon dagegen, daß dies nicht ſo verſtanden werde, als ob alles chriſtliche fromme Bewußtſein keinen andern Inhalt haben könne als nur Jeſum und die Erlöſung, ſondern nur daß alle fromme Momente ſo weit das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl ſich darin frei äußert als durch jene Erlöſung geworden, und ſo fern es darin noch gebunden erſcheint, als jener Erlöſung bedürftig geſezt werden. Eben ſo verſteht ſich auch, daß dieſes überall mitgeſezte kann und wird in verſchiedenen frommen Momenten auch in verſchiedenem Grade ſtärker oder ſchwächer mitgeſezt ſein, ohne daß dadurch der chriſtliche Charakter verloren ginge. Nur das wird freilich aus dem Geſagten folgen, daß wenn wir uns religiöſe Momente denken ſollten, in welchen alle Beziehung auf die Erlöſung aufgehoben wäre, und das Bild des Erlöſers gar nicht darin vergegenwärtigt, man von dieſen würde ſagen müſſen, ſie gehören dem Chriſtenthum nicht näher an als irgend einer andern monotheiſtiſchen Glaubensweiſe.

4. Die nähere Entwikklung dieſes Sazes, wie nämlich durch Jeſum die Erlöſung bewirkt wird und in der chriſtlichen Gemein-

schaft zum Bewußtsein kommt, fällt der Glaubenslehre selbst anheim; hier aber ist noch im Bezug auf das oben [1] allgemein gesagte das Verhältniß des Christenthums zu den andern vorzüglich monotheistischen Religionsgemeinschaften zu erörtern. Diese nämlich werden auch jede auf einen eigenen Stifter zurükkgeführt; und so wie, wenn die Verschiedenheit des Stifters der einzige Unterschied wäre, dies ein bloß äußerlicher sein würde, eben so auch wenn jene gleichfalls ihren Stifter als Erlöser sezten und eben so alles auf die Erlösung bezögen. Denn dann gäbe es in allen nur religiöse Momente von gleichem Gehalt, nur daß die Persönlichkeit des Erlösers eine andere wäre. So ist es aber nicht; vielmehr müssen wir sagen, daß nur durch Jesum und also nur im Christenthum die Erlösung der Mittelpunkt der Frömmigkeit geworden ist. Denn indem jene Büßungen und Reinigungen einzelne für einzelnes geordnet haben, und diese nur einzelne Theile ihrer Lehre und Anordnung sind; so erscheint das Bewirken der Erlösung nicht als ihr Hauptgeschäft. Vielmehr erscheint dieses erst als etwas abgeleitetes. Ihr Hauptgeschäft ist das Stiften der Gemeinschaft auf bestimmte Lehre und unter bestimmter Form. Besteht aber in der Gemeinschaft ein bedeutender Unterschied in der freien Entwikklung des Gottesbewußtseins, so sind Einige in denen es am gebundensten ist erlösungsbedürftiger, und Andere in denen es freier ist erlösungsfähiger, und so erfolgt durch die Einwirkung der lezteren in den ersteren eine Annäherung an die Erlösung, nur freilich nicht weiter als bis der Unterschied zwischen beiden ziemlich ausgeglichen ist, bloß dadurch daß eine Gemeinschaft besteht. Im Christenthum hingegen ist die erlösende Einwirkung des Stifters das ursprüngliche, und die Gemeinschaft besteht nur unter dieser Voraussezung und als Mittheilung und Verbreitung jener erlösenden Thätigkeit. Daher nun auch innerhalb des Christenthums dieses beides sich immer gleichmäßig verhält, die erlösende Wirksamkeit Christi vor-

[1] §. 10.

züglich hervorheben und auf das Eigenthümliche der christlichen Frömmigkeit einen großen Werth legen; so wie auf der andern Seite das Christenthum nur ansehn als ein Förderungs- und Fortpflanzungsmittel der Frömmigkeit überhaupt, wobei die Eigenthümlichkeit mehr zufällig sei und Nebensache, und Christum vorzüglich als Lehrer und Ordner einer Gemeinschaft ansehn, die erlösende Thätigkeit aber in den Hintergrund stellen.

Daher ist nun auch im Christenthum das Verhältniß des Stifters zu den Gliedern der Gemeinschaft ein ganz anderes als in jenen. Denn jene werden vorgestellt als aus dem Haufen gleicher oder wenig verschiedener Menschen gleichsam willkürlich herausgehoben, und was sie als göttliche Lehre und Ordnung empfingen nicht minder für sich empfangend als für Andere. Wie denn auch nicht leicht ein Bekenner jener Glaubensweisen leugnen wird, Gott könne eben so gut das Gesez durch einen Andern gegeben haben als durch Moses, und die Offenbarung könnte eben so gut durch einen Andern gegeben worden sein als durch Muhamed. Christus aber als allein und für Alle Erlöser wird allen Andern gegenüber gestellt, und wird auf keine Weise selbst irgendwann als erlösungsbedürftig gedacht, daher auch, wie die allgemeine Stimme aussagt, ursprünglich von allen andern Menschen unterschieden und mit der erlösenden Kraft von seiner Geburt an ausgestattet.

Nicht als ob wir hier schon im voraus alle diejenigen von der christlichen Gemeinschaft ausschließen wollten, welche von die-
82 ser, selbst schon mannigfaltiger Abstufungen fähigen, Vorstellung so weit abweichen, daß sie Christum erst später mit der erlösenden Kraft ausgestattet werden lassen, so lange diese nur etwas von der bloßen Mittheilung der Lehre und der Lebensordnung verschiedenes ist. Denkt man sich aber Christum ganz nach der Analogie der andern Religionsstifter: so läßt sich die Eigenthümlichkeit des Christenthums dann nur an dem Inhalt der Lehre und Lebensordnung festhalten, und die drei monotheistischen Glaubensweisen bleiben nur getrennt, in sofern jede bei dem was sie

empfangen hat unverbrüchlich fest hält. Wären sie nun aber zugleich noch der Vervollkommnung fähig, und sollten sie wol auch können die besseren Lehren und Ordnungen des Christenthums früher oder später selbst finden: so wäre dann der innere Unterschied ganz aufgehoben. Soll endlich auch die christliche Kirche über das von Christo empfangene ebenfalls hinausgehn: so bleibt nichts anderes für Christum übrig, als daß er ein ausgezeichneter Entwikklungspunkt wäre, ein solcher jedoch nur, daß es eben so gut eine Erlösung von ihm giebt als eine Erlösung durch ihn. Und da das vervollkommnende Prinzip nur die Vernunft sein kann: so würde sofern diese überall dieselbe ist, jeder Unterschied zwischen dem fortschreitenden Christenthum und den fortschreitenden andern monotheistischen Glaubensweisen allmählich verschwinden, und es würde ihnen insgesammt in ihrer Eigenthümlichkeit nur eine auf eine bestimmte Periode beschränkte Gültigkeit zukommen.

Auf diese Weise läßt sich der Unterschied bestimmen zwischen zwei weit auseinander gehenden Auffassungen des Christenthums, zugleich aber werden auch die Uebergänge von der einen zur andern anschaulich. Wenn die leztere jemals als Gesammtlehre aufträte: so würde sich eine solche Gemeinschaft vielleicht selbst von den übrigen christlichen Gemeinschaften sondern, wofern aber nicht, doch als eine christliche anerkannt werden können, wenn sie sich nicht selbst dafür ausgäbe, schon wirklich von dem Bedürfniß 83
einer Anhänglichkeit an Christum erlöst zu sein. Vielweniger ist Einzelnen, die sich dieser Ansicht nähern ihr Antheil an der christlichen Gemeinschaft abzusprechen, so lange sie selbst begehren, sich mit derselben und durch dieselbe in der Lebendigkeit des Gottesbewußtseins zu erhalten.

5. Die Entwikklung dieser Reihe wird hoffentlich dem zur Bestätigung dienen, was hier aufgestellt worden ist um das unterscheidende des Christenthums zu bestimmen, indem wir, als geschähe es versuchsweise, aus allem, was sich in der christlichen Frömmigkeit gemeinsames findet, dasjenige herauszugreifen suchten,

wodurch sich das Christenthum zugleich am bestimmtesten äußerlich absondert; wobei wir von der Nothwendigkeit geleitet wurden die innere Eigenthümlichkeit und die äußere Abgrenzung im Zusammenhang zu sehen. Vielleicht läßt sich in einer allgemeinen Religionsphilosophie, auf welche dann, wenn sie gehörig anerkannt wäre, die Apologetik sich würde berufen können, der innere Charakter des Christenthums an und für sich auf eine solche Weise darstellen, daß dadurch dem Christenthum sein besonderes Gebiet in der religiösen Welt sicher gestellt würde. Dazu würde indeß gehören, daß alle Hauptmomente des frommen Bewußtseins systematisirt würden, und aus ihrem Verhältniß gezeigt, welche darunter solche sind, auf die die andern können bezogen und die selbst in allen andern können mitgesezt sein. Zeigte sich dann, daß dasjenige, welches wir durch den Ausdrukk Erlösung bezeichnen, ein solches wird, sobald in eine Region, wo das Gottesbewußtsein gebunden ist, eine es befreiende Thatsache eintritt: so wäre dann das Christenthum als eine eigenthümliche Glaubensform sicher gestellt, und in gewissem Sinne construirt. Indeß würde selbst dieses kein Beweis des Christenthums zu nennen sein, indem auch die Religionsphilosophie keine Nöthigung aufstellen könnte, weder eine bestimmte Thatsache als erlösend anzuerkennen, noch auch einem Moment, das ein centrales sein kann, diese Stellung in dem eigenen Bewußtsein wirklich einzuräumen. Noch weniger kann das hier dargestellte darauf Anspruch machen ein solcher Beweis zu sein, da hier dem eingeschlagenen Gange gemäß, und da wir nur von geschichtlicher Betrachtung ausgehn konnten, darauf verzichtet werden mußte auch nur soviel zu leisten, als in einer durchgeführten Religionsphilosophie geschehen kann. Es leuchtet auch an und für sich ein, daß ein fremder Glaubensgenosse durch die obige Darstellung vielleicht vollkommen kann überzeugt werden, das hier dafür aufgestellte sei das eigenthümliche Wesen des Christenthums, ohne daß dieses selbst dadurch für ihn Wahrheit bekäme, so daß er sich gedrungen fände es anzunehmen. Vielmehr wie sich hier alles auf die Dogmatik

bezieht und dieſe nur für die Chriſten iſt: ſo iſt auch dieſe Darſtellung nur für diejenigen die im Chriſtenthum leben, und ſie ſoll nur zum Behuf der Dogmatik Anleitung geben, um Ausſagen über irgend ein frommes Bewußtſein zu unterſcheiden, ob ſie chriſtlich ſind oder nicht, und ob ſich das chriſtliche ſtark und deutlich in ihnen ausſpricht oder mehr ſchwankend. Auf jeden Beweis für die Wahrheit oder Nothwendigkeit des Chriſtenthums verzichten wir vielmehr gänzlich, und ſezen dagegen voraus, daß jeder Chriſt, ehe er ſich irgend mit Unterſuchungen dieſer Art einläßt, ſchon die Gewißheit in ſich ſelbſt habe, daß ſeine Frömmigkeit keine andere Geſtalt annehmen könne als dieſe.

**§. 12.** Das Chriſtenthum ſteht zwar in einem beſonderen geſchichtlichen Zuſammenhange mit dem Judenthum; was aber ſein geſchichtliches Daſein und ſeine Abzwekkung betrifft, ſo verhält es ſich zu Judenthum und Heidenthum gleich.

1. Unter Judenthum werden hier zunächſt die moſaiſchen Inſtitutionen verſtanden, als Vorbereitung dazu aber auch alles ſchon früher in Uebung gekommene, was die Abſonderung des Volks begünſtigte. Mit dieſem nun hängt das Chriſtenthum dadurch geſchichtlich zuſammen, daß Jeſus unter dem jüdiſchen Volk geboren iſt, wie denn ein allgemeiner Erlöſer nicht wohl anders als aus einem monotheiſtiſchen Volke, ſobald ein ſolches vorhanden war, entſprießen konnte. Aber man darf ſich auch den geſchichtlichen Zuſammenhang nicht zu ausſchließend vorſtellen. Denn die religiöſe Denkart des Volkes war zur Zeit der Erſcheinung Chriſti ſchon nicht mehr ausſchließend auf Moſes und die Propheten baſirt, ſondern mannigfaltig umgebildet durch nicht jüdiſche Elemente, welche es während und nach der babyloniſchen Zerſtreuung aufgenommen hatte. Und ſo war auf der andern Seite auch das helleniſche und römiſche Heidenthum auf mancherlei Weiſe monotheiſtiſch vorbereitet, und dort die Erwartung auf eine neue Geſtaltung aufs äußerſte geſpannt; ſo wie im Gegen-

theil unter den Juden die messianischen Verheißungen theils aufgegeben waren theils mißverstanden. So daß wenn man alle geschichtlichen Verhältnisse zusammenfaßt, der Unterschied weit geringer ausfällt, als auf den ersten Anblikk scheint. Und die Abstammung Christi aus dem Judenthum wird dadurch sehr aufgewogen, daß eines Theils soviel mehr Heiden als Juden zum Christenthum übergingen, theils auch das Christenthum nicht einmal diese Aufnahme unter den Juden würde gefunden haben, wenn sie nicht von jenen fremden Elementen durchdrungen gewesen wären.

2. Das Christenthum verhält sich vielmehr gleich zum Judenthum und zum Heidenthum, sofern von beiden zu demselben übergegangen werden soll als zu einem andern. Der Sprung scheint freilich größer zu sein vom Heidenthum, sofern dieses erst mußte monotheistisch geworden sein um christlich zu werden; allein beides war doch nicht gesondert, sondern der Monotheismus wurde
86 nun gleich den Heiden unter der Gestalt des Christenthums gegeben, wie früher unter der des Judenthums. Wogegen die Forderung an den Juden, sich nicht auf das Gesez zu verlassen und die abrahamitischen Verheißungen anders aufzufassen, auch nicht geringer war. Wenn wir sonach annehmen müssen, daß die christliche Frömmigkeit, wie sie sich gleich anfangs gestaltet, nicht aus der jüdischen weder damaliger noch früherer Zeit zu begreifen ist: so kann man auch das Christenthum auf keine Weise als eine Umbildung oder erneuernde Fortsezung des Judenthums ansehn. Wenn freilich Paulus den Glauben des Abraham als das Urbild des christlichen Glaubens ansieht, und das mosaische Gesez nur als etwas zwischen eingeschobenes darstellt [1]: so könnte man allerdings daraus schließen, daß er das Christenthum als eine Erneuerung jenes ursprünglichen und reinen abrahamitischen Judenthums darstellen wollte. Allein seine Meinung war auch nur, daß sich Abrahams Glaube zu der Verheißung eben so

[1] Gal. 3, 9. 14. 23—25.

verhalten habe wie der unsrige zur Erfüllung, keineswegs aber daß dem Abraham die Verheißung eben dasselbe gewesen sei wie uns die Erfüllung. Wo er aber ausdrükklich von dem Verhältniß der Juden und Heiden zu Christo redet, da stellt er es auch ganz als dasselbige dar[1], Christum als denselbigen für beide, und beide als gleich sehr von Gott entfernt, und also Christi bedürftig. Verhält es sich nun gleich zum Judenthum wie zum Heidenthum: so kann es auch nicht mehr eine Fortsezung des Judenthums sein als es eine des Heidenthums ist; sondern komme einer her von dem einen oder von dem andern, so wird er was seine Frömmigkeit betrifft ein neuer Mensch. Die Verheißung an Abraham aber, sofern sie in Christo erfüllt worden ist, wird doch nur so dargestellt, als habe sie ihre Beziehung auf Christum gehabt lediglich in dem göttlichen Rathschluß, nicht in dem frommen Selbstbewußtsein des Abraham und der Seinigen. Und da wir die Selbigkeit einer frommen Gemeinschaft nur da anerkennen können, wo dieses Bewußtsein gleichmäßig gestaltet ist: so können wir auch eben so wenig eine Identität anerkennen zwischen dem Christenthum und dem abrahamitischen Judenthum als dem späteren oder dem Heidenthum. Und weder kann man sagen jenes reinere ursprüngliche Judenthum habe die Keime des Christenthums so in sich getragen, daß sie sich durch natürliches Fortschreiten ohne Dazwischentreten eines Neuen aus demselben würden entwikkelt haben, noch auch daß Christus selbst so in dieser Fortschreitung liege, daß ein neues gemeinsames Leben und Dasein mit ihm nicht beginnen könne.

3. Die weit verbreitete Annahme einer einzigen Kirche Gottes von Anbeginn des Menschengeschlechts bis zum Ende desselben widerspricht unserm Saz mehr scheinbar als in der That. Denn wenn in diesen Einen Zusammenhang göttlicher Heilsordnung auch das mosaische Gesez gehört: so muß man nach bewährten christlichen Lehrern die hellenische Weltweisheit, zumal

[1] Röm. 2, 11. 12. 3, 21—24. 2 Kor. 5, 16. 17. Eph. 2, 13—18.

die nach dem Monotheismus ſtrebende, ebenfalls dahin rechnen [1]; und doch kann man nicht ohne die Eigenthümlichkeit des Chriſtenthums ganz aufzuheben behaupten, daß die Lehre deſſelben mit der heidniſchen Weltweisheit Ein Ganzes bilde. Wenn auf der andern Seite dieſe Lehre von der Einen Kirche vorzüglich darauf ausgeht die unbeſchränkte auch auf die vergangene Zeit wirkſame Beziehung Chriſti auf alles menſchliche auszuſprechen:
88 ſo iſt dies eine Abzwekkung, über welche hier noch nicht geurtheilt werden kann, mit der aber unſer Saz ſehr wohl zuſammen beſteht. Und ſo wird auch ſchon in der Prophetie dem neuen Bund ein von dem alten verſchiedener Charakter beigelegt [2], wie denn dieſer gerade Gegenſaz die innere Trennung auf das beſtimmteſte ausſpricht. Daher iſt die Regel aufzuſtellen, daß für den chriſtlichen Gebrauch faſt alles übrige im alten Teſtament nur Hülle dieſer Weiſſagung iſt, und dasjenige den wenigſten Werth hat, was am beſtimmteſten jüdiſch iſt. So daß wir nur diejenigen unſerer frommen Erregungen mit einiger Genauigkeit in altteſtamentiſchen Stellen können wiedergegeben finden, welche mehr allgemeiner Natur ſind und nicht ſehr eigenthümlich chriſtlich ausgebildet; die es aber ſind, für die werden altteſtamentiſche Sprüche kein geeigneter Ausdrukk ſein, wenn wir nicht einiges daraus hinweg denken und anderes hineinlegen. Und dies in Rechnung gebracht, werden wir gewiß eben ſo nahe und zuſammenſtimmende Anklänge auch in den Aeußerungen des edleren und reineren Heidenthums antreffen. Wie denn auch die älteren Apologeten ſich nicht minder gern auf meſſianiſche Weiſſagungen beriefen, die ſie für heidniſch hielten, und alſo auch dort ein Hinſtreben der menſchlichen Natur nach dem Chriſtenthum anerkannten.

---

[1] *Εἰκότως οὖν Ἰουδαίοις μὲν νόμος Ἕλλησι δὲ φιλοσοφία μέχρι τῆς παρουσίας: ἐντεῦθεν δὲ ἡ κλῆσις ἡ καθολικὴ εἰς περιούσιον δικαιοσύνης λαόν. Clem. Strom. VI. p. 823 P.*

[2] Jerem. 31, 31—34.

**§. 13. Die Erscheinung des Erlösers in der Geschichte ist als göttliche Offenbarung weder etwas schlechthin übernatürliches noch etwas schlechthin übervernünftiges.**

1. Was Offenbarung anlangt, so ist bereits oben [1] zugestanden, daß kein Anfangspunkt eines eigenthümlich gestalteten Daseins und noch mehr einer Gemeinschaft zumal einer frommen aus dem Zustande des Kreises zu erklären ist, in welchem er her- 89
vortritt und fortwirkt, indem er sonst kein Anfangspunkt wäre, sondern selbst Erzeugniß eines geistigen Umlaufs. Wiewol nun aber sein Dasein über die Natur jenes Kreises hinausgeht, hindert doch nichts anzunehmen, das Hervortreten eines solchen Lebens sei eine Wirkung der unserer Natur als Gattung einwohnenden Entwikklungskraft, welche nach wenn auch uns verborgenen doch göttlich geordneten Gesezen sich in einzelnen Menschen an einzelnen Punkten äußert, um durch sie die übrigen weiter zu fördern. Wie denn ohne eine solche Annahme an keine Fortschreitung weder theilweise noch im Ganzen des menschlichen Geschlechtes zu denken wäre. Jede ausgezeichnete Begabung eines Einzelnen, durch welchen sich in einem bestimmten Kreise irgend eine geistige Verrichtung neu gestaltet, ist ein solcher Anfangspunkt; und nur je mehr Aeußerungen dieser Art in ihren Wirkungen beschränkt sind nach Zeit und Raum, um desto mehr erscheinen sie auch, wenngleich nicht aus dem vorhandenen erklärbar, doch durch dasselbe bedingt. Wenn man daher alle diese, Jeden in seinem Gebiet, als Heroen bezeichnet, und ihnen eine höhere Begeisterung zuschreibt: so ist dadurch eben dieses angedeutet, daß sie zum Besten des bestimmten Kreises in dem sie erscheinen aus dem allgemeinen Lebensquell befruchtet sind; und daß solche von Zeit zu Zeit erscheinen, müssen wir als etwas gesezmäßiges ansehen, wenn wir überhaupt die menschliche Natur in ihrer höheren Bedeutung festhalten wollen. Alle solche Einzelne sind daher in der Analogie mit dem Begriff der Offenbarung, welcher indeß

[1] §. 10. Zusaz.

vorzugsweise nur auf das Gebiet des höheren Selbstbewußtseins angewendet wird. In allen Religionsstiftern auch untergeordneter Stufen, nur daß die von ihnen ausgehende Lehre und Gemeinschaft etwas eigenthümliches und ursprüngliches sein muß, eine solche Begabung anzunehmen wird sich wol niemand weigern. Soll aber dieses in demselben Sinn auf Christum angewendet werden, so würde man zunächst sagen müssen, daß im Vergleich mit ihm alles, was sonst für Offenbarung gehalten werden kann, diesen Charakter wieder verliert, weil alles andere auf bestimmte Zeiten und Räume beschränkt, und alles von solchen Punkten ausgehende doch schon im voraus bestimmt ist in ihm wieder unterzugehn, in Bezug auf ihn also auch kein Sein ist sondern ein Nichtsein, und nur Er dazu gesezt, allmählig das ganze menschliche Geschlecht höher zu beleben. Denn wer Christum nicht in dieser Allgemeinheit als göttliche Offenbarung annimmt, der kann auch das Christenthum nicht als eine bleibende Erscheinung wollen. Demohnerachtet aber müßte doch behauptet werden, daß auch die strengste Ansicht von dem Unterschiede zwischen ihm und allen andern Menschen nicht hindere zu sagen, daß seine Erscheinung auch als Menschwerden des Sohnes Gottes etwas natürliches sei. Denn zuerst muß doch, so gewiß Christus ein Mensch war, auch in der menschlichen Natur die Möglichkeit liegen, das göttliche, wie es eben in Christo gewesen ist, in sich aufzunehmen. So daß die Vorstellung, die göttliche Offenbarung in Christo müsse auch in dieser Hinsicht etwas schlechthin übernatürliches sein, gar nicht Probe hält; vielmehr erklärt sich selbst das Protevangelium, indem es ja die Vorhersagung Christi unmittelbar an den Fall anknüpft, ganz dagegen, als ob die menschliche Natur irgend unfähig sei, das wiederherstellende göttliche in sich aufzunehmen, und das Vermögen hiezu erst müsse in sie hineingeschaffen werden. Wenngleich aber in der menschlichen Natur nur die Möglichkeit hiezu liegt, mithin das wirkliche Einpflanzen dieses göttlichen in dieselbe nur ein göttlicher also ewiger Akt sein muß: so muß doch zweitens auch das zeitliche Hervortreten dieses

Aktes in einer bestimmten einzelnen Person zugleich als eine in der ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur begründete, und durch alles frühere vorbereitete That derselben, somit als die höchste Entwikklung ihrer geistigen Kraft angesehen werden, ge- 91
sezt auch wir könnten niemals so tief in diese innersten Geheimnisse des allgemeinen geistigen Lebens eindringen, daß wir uns diese allgemeine Ueberzeugung zu einer bestimmten Anschauung entwikkeln könnten. Denn sonst würde es immer nur als göttliche Willkühr zu erklären sein, daß gerade in Jesu und keinem Andern das wiederherstellende göttliche zur Erscheinung gekommen ist; göttliche Willkühr im einzelnen anzunehmen ist aber immer eine anthropopathische Ansicht, für welche auch die Schrift sich nicht erklärt, vielmehr selbst auf die hier aufgestellte Bedingtheit zu deuten scheint[1].

2. Was nun aber das übervernünftige betrifft, so könnte Christus auf keine Weise der Gesammtheit der Menschen als Erlöser gegenüberstehen, wenn diejenigen seiner Lebensmomente, durch welche er die Erlösung vollbringt, aus der allen Andern gleichmäßig einwohnenden Vernunft zu erklären wären, weil dann diese Zustände auch in den Andern müßten vorkommen, und also auch sie die Erlösung bewirken können. Wenn nun eben so auch in den Erlösten Gemüthszustände gesezt sind als nur durch seine Mittheilung oder Einwirkung bedingt, und ohne dieses könnte man nicht sagen, daß eine Erlösung an ihnen vollbracht sei: so sind mithin auch diese nicht aus der ihnen von ihrer Geburt her einwohnenden Vernunft allein zu erklären, wenngleich diese dazu unumgänglich nothwendig gehört, da an einer vernunftlosen Seele solche Zustände niemals sein können. Sonach ist allerdings übervernünftiges in dem Erlöser und den Erlösten, mithin in dem ganzen Umfange des Christenthums gesezt; und wer dies auf keine Weise erkennen wollte, der könnte auch die Erlösung nicht im eigentlichen Sinne verstehen und das Christenthum nur für eine

[1] Gal. 4, 4.

bis auf beſſeres beſtehende Anſtalt zur Ueberlieferung der Ein-
92 flüſſe einer beſonders in der Form des Selbſtbewußtſeins vorzüg-
lich erregten menſchlichen Vernunft gelten laſſen. Dieſe Ueberver-
nünftigkeit wird auch faſt ohne Ausnahme in den Aeußerungen
derer die ſich zu Chriſto bekennen anerkannt und unter verſchie-
denen Formen ausgedrükkt als eine urſprüngliche oder ſpäter ein-
getretene beharrliche oder auf einen Moment eingeſchränkte Ein-
wohnung Gottes oder des λόγος in Chriſto und als ein Bewegt-
ſein der Erlöſten von dem heiligen Geiſt. Sezen wir aber auch
die höchſte Differenz zwiſchen dieſem übervernünftigen und der
gemeinen menſchlichen Vernunft: ſo kann doch niemals dies über-
vernünftige, ohne mit ſich ſelbſt in Widerſpruch zu gerathen, als
ein ſchlechthin ſolches aufgeſtellt werden. Denn das höchſte Ziel,
welches geſezt wird von dieſen Wirkungen der Erlöſung, iſt doch
immer ein ſolcher Zuſtand des Menſchen, welcher nicht nur die
vollkommenſte Anerkennung auch der gemeinen menſchlichen Ver-
nunft erhielte, ſondern in welchem auch was der göttliche Geiſt
wirkt, und was die menſchliche Vernunft ſelbſt in demſelben
Individuum überall nicht kann unterſchieden werden. Indem alſo
alsdann die Vernunft gänzlich eins mit dem göttlichen Geiſt iſt,
ſo kann der göttliche Geiſt ſelbſt als die höchſte Steigerung der
menſchlichen Vernunft gedacht werden, und die Differenz zwiſchen
beiden als aufgehoben. Eben ſo aber iſt auch ſchon im erſten
Anfang alles was den Bewegungen des göttlichen Geiſtes wider-
ſpricht, auch das was der menſchlichen Vernunft widerſtreitet, in-
dem auch ſonſt nicht könnte ein Bewußtſein von Erlöſungsbe-
dürftigkeit in dem Menſchen ſein, ehe jene Wirkungen eintreten,
und zwar ein ſolches welches durch dieſelben befriediget wird. Iſt
alſo in der menſchlichen Vernunft ſelbſt ſchon auf gewiſſe Weiſe
das geſezt, was durch den göttlichen Geiſt hervorgebracht wird:
ſo geht er wenigſtens in dieſer Beziehung nicht über dieſelbe hin-
aus. Was nun von den Erlöſten gilt, das iſt eben ſo auch von
93 dem Erlöſer zu ſagen, indem auch diejenigen, die keine Art von
göttlicher Einwohnung in ihm annehmen, doch dieſelben Thätig-

keiten Vorstellungen und Lebensregeln, die Andere aus jener erklären, ihrerseits als das höchste vernünftige preisen, und also mit ihrer menschlichen Vernunft billigend auffassen, welche Auffassung wiederum jene nicht tadeln oder verwerfen, sondern ebenfalls billigend anerkennen.

Zusaz. Zufolge der hier zum Grunde gelegten Ansicht von der Frömmigkeit ist das eigenthümliche Sein des Erlösers und der Erlösten in ihrem Zusammenhange mit ihm der ursprüngliche Siz jener Frage von dem übernatürlichen und übervernünftigen im Christenthum; so daß irgend etwas übernatürliches oder übervernünftiges zuzulassen, was nicht mit der Erscheinung des Erlösers zusammenhinge, sondern ein anderes ursprüngliches für sich wäre, gar kein Grund vorhanden ist. Gewöhnlich wird sie behandelt theils in Beziehung auf die einzelnen Thatsachen, für welche das übernatürliche besonders in Anspruch genommen wird, von welchen hier noch nicht die Rede sein kann, theils in Beziehung auf die christlichen Lehren, welche für uns nichts anderes sind als die Aussagen über jenes Selbstbewußtsein und dessen Zusammenhang. Wenn aber das übervernünftige in dem christlichen Selbstbewußtsein darin besteht, daß es, so wie es ist, nicht durch die Thätigkeit der Vernunft kann hervorgebracht werden: so folgt daraus noch gar nicht, daß die Aussagen über dieses Selbstbewußtsein auch müßten übervernünftig sein. Denn in demselben Sinn wie das christliche Selbstbewußtsein ist auch die ganze Natur übervernünftig, und doch nennen wir unsere Aussagen über dieselbe keinesweges eben so, sondern rein vernünftig. Das ganze Verfahren, die Aussagen über unser frommes Selbstbewußtsein aufzunehmen, ist aber eben so ein rein vernünftiges wie jenes, und der Unterschied nur der, daß dieses objective Bewußtsein nur dem ursprünglich gegeben ist, welcher von der Natur afficirt ist, jenes Selbstbewußtsein aber nur dem, welcher von dem Erlöser auf die seinen Bekennern eigenthümliche Art afficirt ist. Hieraus nun geht von selbst hervor, was von der herrschenden Ansicht zu halten ist, als ob die christliche Lehre zum

Theil aus vernünftigen, und zum Theil aus übervernünftigen Säzen bestehe. Das zwar leuchtet schon von selbst ein, daß dies nur eine Nebeneinanderstellung sein könne, keinesweges aber beiderlei Säze ein Ganzes bilden; denn zwischen vernünftigem und übervernünftigem kann kein Zusammenhang statt haben. Auch sieht man dies ziemlich deutlich an allen Behandlungen der christlichen Lehre, welche sich in eine natürliche, nicht nur innerhalb sondern auch außerhalb des Christenthums als rein vernünftig gültige, und in eine positive nur innerhalb desselbigen gültige übervernünftige Theologie theilen; denn beide sind und bleiben dann von einander gesondert. Der Schein aber, als ob eine solche Vereinigung thunlich wäre, entsteht daher, daß es allerdings christliche Säze giebt, in denen das eigenthümlich christliche bedeutend zurüktritt, so daß sie auch in der Beziehung für rein vernünftig könnten gehalten werden, in welcher die andern für übervernünftig gelten. Wäre indeß jenes eigenthümliche gar nicht in ihnen: so wären sie freilich auch keine christlichen Säze. Das Wahre von der Sache ist daher dieses, daß alle christlichen Säze in einer Beziehung übervernünftig sind, in einer andern aber auch alle vernünftig; übervernünftig aber sind sie in derselben Beziehung, in der auch alles erfahrungsmäßige übervernünftig ist, wie es denn auch eine innere Erfahrung ist, auf welche sie alle zurükkgehn, nämlich daß sie auf einem Gegebenen beruhen, und ohne dieses nicht hätten können durch Ableitung oder Zusammensezung aus allgemein anerkannten und mittheilbaren Säzen entstehen. Sonst müßte man ja auch jeden Menschen, ohne daß ihm irgend etwas begegnet sei, zum Christen unterrichten und demonstriren können. Daher gehört zu dieser Uebervernünftigkeit auch, daß eine wahre Aneignung der christlichen Säze nicht auf wissenschaftliche Weise erfolgen kann, also ebenfalls außer der Vernunft liegt; sondern sie erfolgt nur, sofern Jeder selbst hat wollen die Erfahrung machen, wie ja alles einzelne und eigenthümliche nur kann durch die anschauenwollende Liebe aufgefaßt werden. In diesem Sinne also ist die ganze christliche Lehre

übervernünftig. Wird aber danach gefragt, ob die Säze, welche die christlichen Gemüthszustände und deren Zusammenhang ausdrükken, nicht denselben Gesezen der Begriffsbildung und Verknüpfung unterworfen sind, wie alles gesprochene, so daß je vollkommner in einer solchen Darstellung diesen Gesezen genügt ist, um desto mehr auch Jeder genöthigt werde richtig aufzufassen was gedacht und gemeint ist, wenngleich er sich von der Wahrheit der Sache, weil es ihm an der inneren Grunderfahrung fehlt, nicht überzeugen kann: so muß in diesem Sinne alles in der christlichen Lehre durchaus vernunftmäßig sein. Sonach ist die Uebervernünftigkeit aller einzelnen christlichen Lehrsäze der Maaßstab, wonach man beurtheilen kann, ob sie auch das eigenthümlich christliche mit aussprechen, und wiederum die Vernunftmäßigkeit derselben die Probe, inwiefern das Unternehmen die innern Gemüthserregungen in Gedanken zu übertragen gelungen ist oder nicht; die Behauptung aber, es könne nicht verlangt werden, dasjenige vernunftmäßig darzustellen, was über die Vernunft hinausgehe, erscheint nur als eine Ausflucht, wodurch die etwanige Unvollkommenheit des Verfahrens soll bemäntelt werden, so wie die entgegengesezte es müsse in christlicher Lehre alles in jedem Sinn aus der Vernunft zu begründen sein, nur den Mangel an der eignen Grunderfahrung zu bedekken gemeint ist.

Die gewöhnliche Formel, daß das übervernünftige im Christenthum nicht dürfe widervernünftig sein, scheint dasselbe besagen 96
zu sollen wie unser Saz. Denn es liegt darin auf der einen Seite das Anerkenntniß des übervernünftigen, auf der andern die Aufgabe das nicht widervernünftige darin nachzuweisen, was nur durch die Vernunftmäßigkeit der Darstellung erreicht werden kann.

§. 14. Es giebt keine andere Art an der christlichen Gemeinschaft Antheil zu erhalten, als durch den Glauben an Jesum als den Erlöser.

1. An der christlichen Gemeinschaft Antheil haben heißt in der Stiftung Christi die Annäherung suchen an den

oben [1] beschriebenen Zustand schlechthiniger Leichtigkeit und Stätigkeit frommer Erregungen. Denn aus einem anderen als diesem Grund kann niemand in der christlichen Kirche sein wollen. Da nun aber Jeder nur vermittelst eines eigenen freien Entschlusses hineintreten kann: so muß diesem die Gewißheit vorangehn, daß durch die Einwirkung Christi der Zustand der Erlösungsbedürftigkeit aufgehoben und jener herbeigeführt werde, und diese Gewißheit ist eben der Glaube an Christum. Dieser Ausdrukk nämlich bezeichnet überall auf unserm Gebiete nur die einen Zustand des höheren Selbstbewußtseins begleitende Gewißheit, die mithin eine andere, eben deshalb aber auch keine geringere ist, als diejenige welche das objective Bewußtsein begleitet. In demselben Sinn war schon oben [2] die Rede von dem Glauben an Gott, der nichts anders war, als die Gewißheit über das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als solches, d. h. als durch ein außer uns gesezтes Wesen bedingt und unser Verhältniß zu demselben ausdrükkend. Der in Rede stehende Glaube aber ist eine rein
97 thatsächliche Gewißheit, aber die einer vollkommen innerlichen Thatsache. Sie kann nämlich nicht eher in einem Einzelnen sein, bis in ihm durch einen Eindrukk, den er von Christo empfängt, ein Anfang wenn auch nur ein unendlich kleiner eine reale Ahnung gesezt ist von der Aufhebung des Zustandes der Erlösungsbedürftigkeit. Der Ausdrukk Glaube an Christum ist hier aber so wie dort Glaube an Gott die Beziehung des Zustandes als Wirkung auf Christum als Ursache. So beschreibt ihn auch Johannes. So haben sich von Anfang an nur diejenigen an Christum zu seiner neuen Gemeinschaft angeschlossen, deren frommes Selbstbewußtsein als Erlösungsbedürftigkeit ausgeprägt war, und welche nun der erlösenden Kraft Christi bei sich gewiß wurden [3]. So daß je stärker Beides in Jemanden hervortrat, desto mehr auch er selbst helfen konnte durch Darlegung der Thatsache, wozu die

[1] §. 5, 4. [2] §. 4, 4.
[3] Joh. 1, 45. 46. 6, 68. 69. Matth. 16, 15—18.

Schilderung Christi, und seiner Wirksamkeit mit gehörte, dieselbe innere Erfahrung in Anderen hervorzurufen. In welchen dies nun geschah, die wurden gläubig, die Andern nicht[1]. Hierin hat nun auch seitdem immer das Wesen aller unmittelbaren christlichen Verkündigung bestanden, die sich immer nur als Zeugniß gestalten kann; Zeugniß von der eigenen Erfahrung, welches die Lust in Andern erregen sollte, dieselbe Erfahrung auch zu machen. Der Eindrukk aber, den Alle späteren auf diesem Wege bekamen von dem durch Christum bewirkten, nämlich von dem durch ihn mitgetheilten gemeinsamen Geiste und von der ganzen Gemeinschaft der Christen, unterstüzt durch die geschichtliche Darstellung seines Lebens und Wesens, war eben derselbe Eindrukk, den die Zeitgenossen unmittelbar von ihm empfingen. Daher auch die, welche ungläubig blieben, nicht deshalb getadelt wurden, weil sie sich etwa durch Gründe nicht hätten bewegen lassen, 98 sondern nur wegen des Mangels an Selbsterkenntniß, welcher zum Grunde liegen muß, wo sich eine Unfähigkeit zeigt den wahr und richtig dargestellten Erlöser als solchen anzuerkennen. Diesen Mangel an Selbsterkenntniß, d. h. an Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit, stellte aber schon Christus selbst dar als die Grenze seiner Wirksamkeit. Und so ist der Grund des Unglaubens zu allen Zeiten derselbe, wie auch der Grund des Glaubens derselbe ist.

2. Es ist wol für sich klar, und nicht nöthig sich deshalb auf die vielen immer vergeblich angestellten Versuche zu berufen, daß es nicht möglich ist, die Nothwendigkeit der Erlösung jemanden anzudemonstriren; sondern wer sich durch sich selbst beruhigen kann, der wird auch immer ein Mittel finden auszuweichen. Und eben so wenig kann, wenn das Selbstbewußtsein hiefür geweckt ist, demonstrirt werden, daß Christus der Einzige ist, der die Erlösung bewirken kann. Sondern wie zu seinen Zeiten Viele zwar an eine bevorstehende Erlösung glaubten, ihn aber doch

[1] Ap. Gesch. 2, 37. 41.

nicht aufnahmen: so läßt sich auch bei einer richtigeren Vorstellung von dem, was anzustreben ist, nicht einsehn, wie nun bewiesen werden könnte, daß ein Einzelner im Stande ist die gewünschte Wirkung hervorzubringen, da es hiebei auf die Größe der geistigen Kraft ankommt, für die es keine Rechnungsart giebt, und, auch wenn es eine gäbe, doch noch etwas müßte gegeben sein um die Rechnung anzulegen. Ja auch nicht einmal im Allgemeinen, daß eine solche Erlösung kommen müsse, kann bewiesen werden, wenn auch eine gemeinsame Erkenntniß davon wie die Menschen sind nicht nur sondern auch wie Gott ist gegeben wäre; sondern jede Sophistik hätte den freiesten Spielraum entgegengeseztes zu folgern aus denselben Angaben, je nachdem die Absicht Gottes mit den Menschen so gedacht wird oder so. — Muß es nun aber bei der eben beschriebenen Art der Gewißheit bleiben, und ist der Glaube nichts anders als die anfangende Erfahrung von der Stillung jenes geistigen Bedürfnisses durch Christum: so kann es noch sehr verschiedene Arten geben, wie Bedürfniß und Hülfe erfahren wird, und sie werden doch alle Glaube sein. Und auch das Bewußtsein des Bedürfnisses kann schon lange vorher vorhanden sein, oft kann es auch erst durch den Gegensaz, den die Vollkommenheit Christi zu dem eignen Zustande bildet, vollständig gewekkt werden, und also beides zugleich entstanden sein das höchste Bewußtsein des Bedürfnisses und der Anfang der Befriedigung.

3. Wenn nun doch in der Schrift selbst öfter Beweisführungen erwähnt werden, deren sich die Zeugen des Evangeliums bedient haben[1]: so wird doch nie behauptet, daß der Glaube aus der Beweisführung entstanden sei, sondern aus der Verkündigung. Jene Beweise wurden immer nur bei den Juden angewendet in Bezug auf die unter ihnen vorhandenen Vorstellungen von dem verheißenen Messias, um den hieraus entstandenen Widerspruch gegen das Zeugniß abzuweisen oder einem solchen zuvor-

[1] Ap. Gesch. 6, 9 u. 10. und 9, 20—22, auch 18, 27. 28.

zukommen. Für Zeugen Chriſti aus den Juden und vor den Juden war dies eine unerlaßliche Vertheidigung. Mochten ſie nun behaupten, daß ſie ſelbſt ſchon immer keine andere Erlöſung als eine ſolche erwartet hatten, oder daß ihre Erwartungen durch die Erſcheinung und die Einwirkung Chriſti umgebildet worden ſeien: ſo mußten ſie entweder dem ganzen Judenthum abſagen, wozu ſie keine Anweiſung hatten, oder nachweiſen, daß die prophetiſchen Darſtellungen auf dieſen Jeſum als Erlöſer anwendbar ſeien. Wollen wir es anders anſehen: ſo würde der Glaube der Heidenchriſten nicht derſelbe geweſen ſein, wie der der Judenchriſten; und ſo wäre auch nicht aus Zweien wahrhaft Eins geworden, ſondern die Heiden hätten erſt müſſen Juden werden, 100
um dann durch die Autorität der Propheten zum Chriſtenthum gebracht zu werden.

Zuſaz. Unſer Saz, indem er von keiner Vermittlung weiter etwas ausſagt zwiſchen dem Glauben und dem Antheil haben an der chriſtlichen Gemeinſchaft, will ſonach auch dafür angeſehen ſein beides unmittelbar zu verbinden, ſo daß mit dem Glauben jener Antheil auch von ſelbſt gegeben iſt, nicht nur ſoweit dies von der Selbſtthätigkeit des gläubig gewordenen, ſondern auch ſo weit es von der der Gemeinſchaft abhängt, als von welcher ja das Zeugniß um den Glauben zu erwekken ausgegangen war. Indem er aber den ganzen Verlauf zwiſchen dieſen beiden Gliedern dem Zeugniß und der Wirkung deſſelben abſchließt: ſo will er zugleich alles ausſchließen, was man unter der Form der Demonſtration dem eigentlichen Zeugniß zu Hülfe zu geben, oder wodurch man es gar erſezen zu wollen pflegt. Dies iſt nun vornehmlich, daß man die Anerkennung Chriſti herbeiführen will durch die Wunder welche er verrichtet, oder durch die Weiſſagungen welche ihn vorher verkündigt haben, oder durch die beſondere Eigenſchaft der urſprünglich über ihn abgelegten Zeugniſſe, daß ſie ein Werk der göttlichen Eingebung ſeien. Hiebei ſcheint aber überall mehr oder weniger die Täuſchung obzuwalten, daß die Wirkſamkeit dieſer Umſtände irgendwie immer den Glauben ſchon

voraussezt und ihn also nicht hervorbringen kann. — Was nun zuerst die Wunder betrifft, wenn wir das Wort im engeren Sinne nehmen, so daß Weissagung und Eingebung nicht mit dazu gehören, also Erscheinungen im Gebiete der leiblichen Natur, welche aber nicht auf natürliche Weise sollen bewirkt worden sein, mag man nun bei denen stehen bleiben, welche Jesus selbst verrichtet hat, oder auch die hinzunehmen, die in Beziehung auf ihn geschehen sind: so können diese eine solche Anerkennung gar
101 nicht herbeiführen. Denn eines Theils kennen wir diese Wunder nur aus denselben heiligen Schriften — indem die in unreineren Quellen erzählten nie mit aufgeführt werden — welche auch ähnliche Wunder erzählen von solchen, die dem Christenthum gar nicht angehörten, sondern eher zu dessen Gegnern zu zählen sind, ohne daß die Schrift eben Kennzeichen angäbe, um beweisende Wunder von nichtbeweisenden zu unterscheiden. Dann aber bezeugt die Schrift selbst, theils daß der Glaube bewirkt worden ist ohne Wunder, theils aber daß die Wunder ihn nicht bewirkt haben, woraus denn geschlossen werden kann, daß, wo auch in Verbindung mit Wundern, er doch nicht durch die Wunder sondern auf jene ursprüngliche Weise bewirkt worden sei. Hätten also die Wunder den Zwekk gehabt, den Glauben zu bewirken, so hätte Gott die Ordnung der Natur auf eine unwirksame Weise unterbrochen. Daher auch Viele den Zwekk der Wunder nur suchen in der durch sie auf Christum zu lenkenden Aufmerksamkeit, womit aber wiederum das öfter wiederholte Verbot Christi die Wunder nicht weiter bekannt zu machen wenigstens in so weit in Widerspruch steht, daß man ihre Wirksamkeit auf die unmittelbaren Augenzeugen beschränken müßte, so daß auch diese doch jezt nicht mehr statt fände. Endlich aber kann man der Frage nicht entgehen, worauf sich denn der Unterschied gründet, daß wenn uns außer allem Zusammenhang mit einem solchen Glaubensgebiet immerfort so vieles begegnet, was wir nicht natürlich zu erklären vermögen, wir da keinesweges an Wunder denken, sondern nur die Erklärung als ausgesezt ansehen bis zu einer

genaueren Kenntniß sowol von der fraglichen Thatsache als auch von den Gesezen der Natur; wo aber im Zusammenhange mit einem aufzustellenden Glaubensgebiet dergleichen vorkommt, zwar gleich an Wunder gedacht wird, doch aber Jeder nur für sein Glaubensgebiet das Wunder wirklich in Anspruch nimmt, die andern aber für falsch erklärt? Diese Frage nun läßt schwerlich 102
eine andere Antwort zu als diese, daß wir im Allgemeinen einen Zusammenhang zwischen Wundern und der Bildung eines neuen Glaubensgebietes vielleicht sogar so ausschließend annehmen, daß wir nur für diesen Fall Wunder zugeben, daß aber der Glaubenszustand eines Jeden sein Urtheil über das als Wunder angekündigte bestimmt, und also nicht das Wunder den Glauben hervorbringt. Mit jenem allgemeinen Zusammenhang aber scheint es die Bewandniß zu haben, daß wo ein neuer Entwikklungspunkt des geistigen Lebens und zwar ursprünglich des Selbstbewußtseins angenommen wird, auch neue durch die sich kund gebende geistige Kraft vermittelte Erscheinungen in der leiblichen Natur gleichsam erwartet werden, weil nämlich sowol die betrachtenden, als auch die nach außen wirksamen geistigen Zustände immer vom Selbstbewußtsein ausgehen, und durch dessen Erregungen bestimmt werden. Ist also Christus einmal als Erlöser anerkannt, mithin als der Anfang der höchsten Entwikklung der menschlichen Natur auf dem Gebiet des Selbstbewußtseins: so ist es eine natürliche Voraussezung, daß eben weil da, wo ein solches Dasein sich am stärksten mittheilt, auch Geisteszustände vorkommen, die aus dem früheren Sein nicht zu erklären sind, derselbe, der eine so eigenthümliche Wirksamkeit auf die übrige menschliche Natur ausübt, vermöge des allgemeinen Zusammenhanges auch eine eigenthümliche Kraft beweisen werde auf die leibliche Seite der menschlichen Natur und auf die äußere Natur zu wirken. Das heißt, es ist natürlich von demjenigen, der die höchste göttliche Offenbarung ist, auch Wunder zu erwarten; welche Wunder jedoch immer auch nur beziehungsweise so heißen können, da unsere Vorstellungen sowol von der Empfänglichkeit

der leiblichen Natur für die Einwirkungen des Geistes als auch von der Ursächlichkeit des Willens auf die leibliche Natur eben so wenig abgeschlossen, und eben so einer beständigen Erweiterung
102 durch neue Erfahrungen fähig sind, als unsere Vorstellungen von den leiblichen Naturkräften selbst. Da sich nun im Zusammenhang mit der göttlichen Offenbarung in Christo Erscheinungen zeigten, welche unter diesen Begriff gebracht werden konnten; so war es natürlich, daß sie unter diesen Gesichtspunkt auch wirklich gestellt, und als Bestätigung dafür, daß hier ein neuer Entwikklungspunkt gegeben sei, angeführt wurden. Diese Bestätigung wird aber auch nur in sofern wirksam sein, als ein Anfang des Glaubens bereits da ist, sonst würde das Wunder entweder für falsch erklärt werden oder das Verstehen auf eine künftige natürliche Erklärung hinausgesezt. Noch viel weniger aber könnte aus den begleitenden Wundern erwiesen werden, daß das Christenthum die höchste Offenbarung sei, indem ähnliches aus demselben Grunde auch bei untergeordneten Glaubensweisen zu erwarten ist, die Wunder selbst aber sich als solche nicht in höhere und niedere theilen lassen. Ja es bleibt unbenommen, daß ähnliche Erscheinungen auch ohne Zusammenhang mit dem religiösen Gebiet, sei es Entwikklungen anderer Art begleitend oder tiefere Regungen in der leiblichen Natur selbst ankündigend, vorkommen können. So wie auf der anderen Seite sich von selbst zu verstehen scheint, daß solche die Offenbarung begleitende übernatürliche Erscheinungen sich in demselben Maaß wieder zurükkziehn, als die neue Entwikklung selbst, von ihrem Anfangspunkt in der äußeren Erscheinung gelöset, sich organisirt hat und so Natur geworden ist. — Nicht anders ist es mit den Weissagungen, wenn man ihnen eine größere Kraft beilegen will als die oben schon zugestandene. Denn bleiben wir bei den Weissagungen der jüdischen Propheten von Christo stehen, wie man denn in späterer Zeit die heidnischen allgemein bei Seite gesezt hat, und von den Weissagungen Christi selbst und der Apostel hier zunächst nicht die Rede sein kann, und wir wollten von diesen prophetischen Aussagen einen stärkeren

Gebrauch machen bei Juden selbst: so läßt sich sehr wol denken 104
daß ein Jude um deswillen könnte Christ werden, weil er zu der Einsicht gelangt, daß sie auf Jesum zu beziehen sind, und daß er dennoch nicht den eigentlichen Glauben hätte noch mithin den wahren Antheil an der christlichen Gemeinschaft, wenn er sich etwa ganz etwas anders dächte dabei, indem er nämlich ein Bedürfniß nach Erlösung noch gar nicht empfände. Sollten aber diese Weissagungen allgemein den Ungläubigen vorgehalten werden, um den Willen in die Gemeinschaft mit Christo zu treten in ihnen zu bewirken: so möchte immer schon vorher ausgemacht sein, daß jene Weissagungen alle als zusammengehörig anzusehn sind, und alle ein einzelnes und zwar ein und dasselbe Subject im Auge haben, denn sonst wäre die Erfüllung ihrer aller in einer und derselben Person eigentlich eine Nichterfüllung, ferner daß sie alle an Christo in Erfüllung gegangen und zwar jede wie sie gemeint war, nicht etwa die sinnbildlich gemeinte buchstäblich und die buchstäblich gemeinte in einem symbolischen Sinn, denn dies wäre auch keine Erfüllung; die Sache kommt immer darauf hinaus, es soll angenommen werden Jesus sei der Erlöser, weil der Erlöser unter solchen Bestimmuugen die sie an ihm finden vorhergesagt worden. Hierbei aber wird ja ein Glaube an die Weissagenden als solche schon vorausgesezt, und es läßt sich nicht absehn, wie ein Ungläubiger außerhalb des Judenthums zu einem solchen kommen sollte; ausgenommen sofern die Eingebung derselben ihm bewiesen würde, wovon unten noch die Rede sein wird. Ohne einen solchen Glauben wäre die Zusammenstellung der Weissagungen und ihrer Erfüllung eine bloße Notiz, die nur für denjenigen einen Antrieb enthalten könnte die Gemeinschaft mit Christo zu suchen, in welchem schon ein Erlösungsbedürfniß vorhanden ist, und zwar nur in sofern das in den Weissagungen sich aussprechende dem seinigen analog ist, zugleich aber das geweissagte in anschaulicher Verbindung damit steht [1], 105

[1] In diesem Sinne wäre vielleicht das Matth. 12, 19. 20. angeführte die prägnanteste Weissagung.

das heißt in sofern jeder auch selbst hätte aus seinem eignen Bedürfniß heraus dasselbe weissagen können. Der Antrieb könnte aber doch nur darauf gehen die Erfahrung selbst zu machen[1], und das Gelingen dieses Versuchs würde dann erst der Glaube sein. Und dieser Antrieb kann doch gewiß jezt, wo die That so laut redet, weit stärker und sicherer anderswie gegeben werden, als durch die Weissagungen. Zumal wenn wir bedenken, wie es eigentlich um die oben aufgestellten Vorausseżungen steht, daß sich nämlich niemals wird nachweisen lassen, daß jene Propheten Christum, wie er wirklich gewesen ist, und noch weniger das Messianische Reich, so wie es sich wirklich als Christenthum entwikkelt hat, vorhergesehen haben: so muß wol zugegeben werden, daß ein Erweis Christi als Erlösers aus den Weissagungen unmöglich ist, und besonders muß der Eifer zu diesem Zwekk Weissagungen oder Vorbilder aufzufinden, welche sich auf zufällige Nebenumstände in der Geschichte Christi beziehen, nur als ein Mißgriff erscheinen. Man muß daher sehr wol unterscheiden den apologetischen Gebrauch, welchen die Apostel von den Weissagungen machten in ihrem Verhältniß zu den Juden, und einen allgemeinen Gebrauch den man von ihnen als Beweismittel machen wollte. Wogegen, wenn der Glaube an den Erlöser bereits vorhanden ist, wir mit großem Wohlgefallen auf allen Aeußerungen einer durch frühere an sich unzureichende Offenbarungen gewekkten Sehnsucht nach Erlösung verweilen können. Und dies ist die eigentliche allerdings auch stärkende und bestätigende Bedeutung der messianischen Weissagungen, wo auch und in wie dunkle Ahnung verhüllt sie vorkommen, daß sie uns ein
106 Hinstreben der menschlichen Natur nach dem Christenthum entdekken, und daß sie zugleich als das Bekenntniß der Besten und Begeistertsten aus den frühern frommen Gemeinschaften aussprechen; daß diese nur als vorläufige und vorübergehende Anstalten anzusehen sind. Soll nun auch von den Weissagungen im

[1] Joh. 1, 41. 46.

Christenthum die Rede sein: so ist freilich natürlich daß am Anfang der Entwikklung eines neuen Daseins der Blikk noch sehr auf die Zukunft nämlich die Vollendung desselben gerichtet ist, und so begreifen sich die Fragen der Jünger, denen die Antwort, auf deren Grund sie hernach weiter fortgeweissagt haben, nicht ganz versagt werden konnte. Allein die Weissagungen Christi können doch schon deswegen, weil doch anerkannt Andere neben ihm auch geweissagt haben, nicht zum Beweise seiner ganz eigenthümlichen Würde und seiner ausschließlichen Bestimmung als Erlöser dienen. Eben so natürlich ist, daß je mehr sich die neue Heilsordnung als geschichtliche Erscheinung befestigte, um desto mehr auch das Interesse an der Zukunft abnahm, und die Weissagung sich zurükkzog. — Aus alle diesem nun folgt, daß Wunder sowol als Weissagungen, wenn der Glaube an die Offenbarung Gottes in Christo und an die Erlösung durch ihn nicht schon auf dem ursprünglichen Wege durch die Erfahrung als den Beweis des Geistes und der Kraft entstanden ist, ihn nicht hervorbringen können, ja daß dieser Glaube eben so unerschütterlich sein würde, wenn auch das Christenthum weder Weissagungen noch Wunder aufzuweisen hätte. Denn dieser Mangel könnte niemals jenen Beweis widerlegen, und die Erfahrung von dem in der Gemeinschaft mit Christo gestellten Bedürfniß der Täuschung zeihen. Vielmehr würde nichts daraus folgen, als daß jene natürlichen Voraussezungen sich nicht immer bethätigten, sondern grade der Ursprung der vollkommensten Gestaltung des frommen Selbstbewußtseins plözlicher erschienen sei, und strenger abgeschlossen in seinem unmittelbaren Gebiet gewirkt habe. — Was endlich die Eingebung betrifft, so hat 107
dieser Begriff im Christenthum eine durchaus untergeordnete Bedeutung. Denn eine Beziehung desselben auf Christum findet gar nicht statt, indem die göttliche Offenbarung durch ihn immer, wie sie auch gedacht werde, mit seiner ganzen Existenz identisch gedacht wird, und nicht als fragmentarisch in zerstreuten Augenblikken erscheinend; was aber den Aposteln der Geist gegeben, das führt Christus selbst ganz auf seinen Unterricht zurükk, und diejenigen

die durch ihr Zeugniß gläubig wurden, wurden es nicht deshalb, weil dieses durch Eingebung entstanden war, denn davon wußten sie nichts. Der Begriff bezieht sich daher nur theils auf die Propheten des alten Bundes theils auf die Abfassung der neutestamentischen heiligen Schrift, und es ist also hier nur davon zu handeln, in so fern man durch die heilige Schrift, wenn sie erst als eingegeben angenommen wird, den Glauben demonstrativisch erzwingen will. Allein was das alte Testament betrifft, so ist die Prophetie allein ohne Gesez und Geschichte nicht zu verstehen, dies ganze zusammen aber so durchaus theokratisch daß wir zwar darin zwei Pole unterscheiden können, von denen der eine das neue Testament anzieht der andere es abstößt, daß aber abgesehen von dem neuen Testament, wenn es gelänge, was aber doch kaum anders bewerkstelligt werden könnte, als auf ihr eignes Zeugniß hin daß das Wort Gottes zu ihnen geschehen sei, jemanden die prophetische Inspiration glaublich zu machen, daraus doch kein Glaube an Christum als das Ende des Gesezes entwikkelt werden könnte. Vielmehr werden wir die ganze Wahrheit wieder nur aussprechen, wenn wir sagen, wir glauben an die prophetische Eingebung nur um des Gebrauches willen den Christus und die Apostel von den prophetischen Aussprüchen machen. Was aber das neue Testament anlangt, so ist der Glaube an zweihundert Jahre lang mitgetheilt worden, ehe dasselbe in seiner eigenthüm-
108 lichen Gültigkeit übereinstimmend aufgestellt war, und zwar nicht etwa so daß er in der Zwischenzeit überall durch den Glauben an das alte Testament wäre vermittelt worden, welches bei der großen Menge von Heiden, welche zum Christenthum übergingen ohne vorher judaisirt zu haben, keinesweges der Fall war. Aber auch jezt und vorausgesezt, die Eingebung der neutestamentischen Schriften ließe sich aus ihnen beweisen: so würde dies doch ein möglichst vollkommnes Verständniß dieser Schriften voraussezen, so daß wir doch, theils weil dies nur Wenigen möglich ist, noch einer andern Entstehungsweise des Glaubens bedürften, und also einen zwiefachen Glauben hätten, theils auch immer noch nicht einzu-

ſehen iſt, wie eine ſolche objective Ueberzeugung einen Impuls auf das Selbſtbewußtſein ausüben könne, ſo daß nur aus der Erkenntniß, diejenigen ſeien inſpirirt, welche behaupteten die Menſchen ſeien erlöſungsbedürftig und Chriſtus ſei ihr Erlöſer, dieſe Behauptung ſogleich eine innere Wahrheit für Jeden erhielt. Vielmehr wird dieſe Ueberzeugung ebenfalls nur einen Antrieb geben zur Erweckung eines vollſtändigeren Selbſtbewußtſeins und zur Erwerbung eines Totaleindrukks von Chriſto, und erſt aus dieſen wird dann der Glaube hervorgehn.

## IV. Vom Verhältniß der Dogmatik zur chriſtlichen Frömmigkeit.

### §. 15. Chriſtliche Glaubensſäze ſind Auffaſſungen der chriſtlich frommen Gemüthszuſtände in der Rede dargeſtellt.

Anm. Vergl. §. 3, 5.

1. Alle frommen Erregungen, welcher Art und Stufe der Frömmigkeit ſie auch angehören, haben dieſes mit allen andern Modificationen des bewegten Selbſtbewußtſeins gemein, daß ſie 109
ſich, ſo wie ſie einen gewiſſen Grad und eine gewiſſe Beſtimmtheit erreicht haben, auch äußerlich kund geben am unmittelbarſten und urſprünglichſten mimiſch durch Geſichtszüge und Bewegungen ſowol Töne als Gebehrden welche wir als den Ausdrukk derſelben betrachten, und auch ſo ſchon den Ausdrukk der Andacht von dem einer ſinnlichen Fröhlichkeit oder Traurigkeit, nach der Analogie mit dem was Jeder an ſich ſelbſt kennt, beſtimmt unterſcheiden. Ja wir können uns auch denken, daß um die Gemüthszuſtände ſelbſt feſtzuhalten und ihnen eine wiederholbare Verbreitung zu geben, zumal wenn ſie Mehreren gemeinſam geweſen ſind, die Elemente jenes natürlichen Ausdrukks zuſammengeſtellt werden zu heiligen Zeichen und ſymboliſchen Handlungen, ohne daß eben ſo wahrnehmbar der Gedanke dazwiſchen getreten wäre. Allein wir können uns kaum einen ſo niedrigen Entwikklungspunkt des menſchlichen Geiſtes und eine ſo mangelhafte Ausbildung und einen ſo

ſparſamen Gebrauch der Sprache denken, daß nicht zugleich auch ſchon Jeder, nach der Stufe der Beſinnung auf welcher er ſteht, ſich in ſeinen verſchiedenen Zuſtänden ſelbſt Gegenſtand werden ſollte, um ſie in der Vorſtellung aufzufaſſen und in der Form des Gedankens feſtzuhalten. Dieſes Beſtreben nun hat ſich von jeher ſchon auch beſonders auf die frommen Gemüthserregungen gerichtet, und dieſes in ſeiner Innerlichkeit an und für ſich betrachtet verſteht der Saz unter der Auffaſſung der frommen Gemüthszuſtände. Allein wenngleich das Denken auch innerlich nicht ohne den Gebrauch der Sprache von ſtatten geht: ſo giebt es doch, ſo lange es bloß innerlich bleibt, ſchwankende Zuſtände dieſes Verfahrens, welche zwar einigermaßen den Gegenſtand bezeichnen, nur ſo jedoch, daß weder Begriffsgeſtaltung noch Begriffsverknüpfung, das Wort Begriff auch im weiteſten Sinne genommen, feſt genug iſt um ſich mittheilen zu laſſen. Erſt eine ſo weit fortgeſezte Ausbildung dieſes Verfahrens, daß es ſich äußerlich in beſtimmter Rede darſtellen kann, bringt einen wirklichen Glaubensſaz hervor, wodurch die Aeußerungen jenes Bewußtſeins ſicherer und in größerem Umfang in Umlauf kommen, als durch den unmittelbaren Ausdrukk möglich iſt; gleichviel aber, ob der Ausdrukk eigentlich iſt oder bildlich, unmittelbar oder nur durch Vergleichung und Begrenzung ſeinen Gegenſaz bezeichnend, immer iſt er ein Glaubensſaz.

2. Dieſe Entwikklungsſtufe des Bewußtſeins nun ſezt das Chriſtenthum überall voraus; die ganze Wirkſamkeit des Erlöſers ſelbſt war mitbedingt durch die Mittheilbarkeit ſeines Selbſtbewußtſeins vermöge der Rede, und auf dieſelbe Weiſe hat ſich immer und überall das Chriſtenthum ausgebreitet allein durch die Verkündigung. Jeder Saz, der ein Element der chriſtlichen Verkündigung (κήρυγμα) ſein kann, iſt auch ein Glaubensſaz, weil er die Beſtimmtheit des frommen Selbſtbewußtſeins als die innere Gewißheit bezeugt. Und jeder chriſtliche Glaubensſaz iſt auch ein Theil der chriſtlichen Verkündigung, weil jeder auch die durch die Stiftung Chriſti zu bewirkende Annäherung an den Zuſtand der

Seligkeit [1] als Gewißheit aussagt. Sehr bald aber zerspaltete sich diese Verkündigung in drei verschiedene Sprachgebiete, die eben soviel verschiedene Formationen von Glaubenssäzen darbieten, das dichterische, das rednerische, welches sich theils mehr bestreitend und empfehlend nach außen, theils mehr asketisch und auffordernd nach innen wendet, endlich das darstellend belehrende. Aber wie schon das Verhältniß der Mittheilung durch die Rede zu der durch symbolische Handlung ein sehr verschiedenes ist nach Zeit und Ort, die erste immer zurükgetreten ist in der morgenländischen Kirche, denn auch ein fest und unveränderlich gewordener Buchstabe nähert sich in seiner Wirkungsart weit mehr der III symbolischen Handlung als der freien Rede, und immer mehr hervorgetreten in der abendländischen Kirche: so ist es auch auf dem Gebiete der Rede selbst mit jenen verschiedenen Mittheilungsweisen. In welchem Verhältniß sie gegen einander stehen, und wie reichlich überhaupt und in wie lebendigem Verkehr sie sich entfalten, wie sie sich von einander nähren und mannigfaltig in einander übergehen, das legt nicht sowol ein Zeugniß ab von dem Grade der Frömmigkeit, sondern vielmehr von dem Charakter einer Gesellschaft und von ihrem Gereiftsein zur Besinnung und Betrachtung. Diese Mittheilung ist also auf der einen Seite schon etwas anderes als die Frömmigkeit selbst, wiewol diese eben so wenig als irgend anderes menschliche ganz getrennt von aller Mittheilung gedacht werden kann; auf der andern Seite aber haben die Glaubenssäze aller Form ihren lezten Grund so ausschließend in den Erregungen des frommen Selbstbewußtseins, daß, wo diese nicht sind, auch jene nicht entstehen können.

§. 16. Dogmatische Säze sind Glaubenssäze von der darstellend belehrenden Art, bei welchen der höchst mögliche Grad der Bestimmtheit bezwekkt wird.

Anm. Vgl. §. 3, 4. 5. und §. 13, 1. 2.

1. Der dichterische Ausdrukk ruht ursprünglich immer auf

[1] S. §. 5, 4.

einem rein von innen heraus erhöhten Lebensmoment, einem Moment der Begeisterung; der redneriſche auf einem von außen erhöhten, einem Moment des bewegten Intereſſe, welches auf einen beſtimmten einzelnen Erfolg ausgeht. Jener iſt rein darſtellend, und ſtellt in allgemeinen Umriſſen Bilder und Geſtalten auf, die jeder Hörer ſich auf ſeine eigenthümliche Weiſe ergänzt. Der redneriſche iſt rein bewegend, und hat es ſeiner Natur nach am meiſten mit ſolchen Sprachelementen zu thun, welche das mehr
112 und minder aufnehmend in größerem und geringerem Umfang können aufgefaßt werden, zufrieden wenn ſie nur im entſcheidenden Augenblikk das höchſte leiſten, geſezt auch daß ſie hierin ſich ſelbſt erſchöpfend in der Folge geringer erſchienen. Beiden eignet alſo eine andere Vollkommenheit als die in unſerm Saz beſchriebene logiſche oder dialektiſche. Wir können uns aber dennoch beide als urſprünglich denken in jeder religiöſen Gemeinſchaft, und ſo auch in der chriſtlichen Kirche, ſofern wir jedem darin einen Antheil beilegen an dem Beruf der Verkündigung. Denn wie ſich Einer in einem Zuſtand ungewöhnlich erhöhten frommen Selbſtbewußtſeins befindet, wird er ſich berufen fühlen zur dichteriſchen Darſtellung, als welche am unmittelbarſten aus dieſem Zuſtand hervorgeht. Und wie hingegen Einer durch drängende oder begünſtigende äußere Umſtände ſich vorzüglich aufgefordert findet einen Akt der Verkündigung zu verſuchen, wird ihm der redneriſche Ausdrukk der natürlichſte ſein, um von den gegebenen Umſtänden den möglichſt größten Vortheil zu ziehen. Denken wir uns aber das Auffaſſen und Aneignen des in dieſen beiden Geſtalten urſprünglich gegebenen auch an die Sprache gebunden und durch dieſelbe mittheilbar: ſo wird dieſes nicht wieder die dichteriſche Form haben können, noch auch die redneriſche, ſondern unabhängig von dem was in jenen beiden das momentane war und ein ſich gleich bleibendes Bewußtſein ausdrükkend wird es, weniger Verkündigung als Bekenntniß (ὁμολογία) eben jenes dritte das didaktiſche, darſtellend belehrende von jenen beiden zurükkbleibend und aus ihnen zuſammengeſezt als ein abgeleitetes und zweites.

2. Beſchränken wir uns aber ausſchließlich auf das Chriſtenthum und denken an deſſen eigentlichen Anfang, nämlich die Selbſtverkündigung Chriſti, welcher als Subject der göttlichen Offenbarung einen Unterſchied ſtärkerer und ſchwächerer Erregung nicht in ſich tragen, ſondern an demſelben nur vermöge des gemeinſa- 113
men Lebens mit Andern theilnehmen konnte: ſo werden wir auch weder den dichteriſchen noch den redneriſchen Ausdrukk als die überwiegende oder gar als die eigentlich urſprüngliche Form ſeiner Selbſtverkündigung ſezen können; ſondern nur untergeordnet kommen dieſe vor in paraboliſchen und prophetiſchen Reden. Das weſentliche ſeiner Selbſtverkündigung aber war, daß er von ſeinem ſich ſelbſt immer gleichen Selbſtbewußtſein aus dieſer Ruhe heraus, mithin nicht in dichteriſcher ſondern in ſtreng beſonnener Form, Zeugniß abzulegen hatte, alſo ſich darzuſtellen, indem er dabei zugleich ſein allein richtiges objectives Bewußtſein von dem Zuſtand und der Beſchaffenheit der Menſchen im allgemeinen mittheilte, alſo in der Darſtellung belehrte, und zwar ſo, daß bald die Belehrung der Darſtellung untergeordnet war, bald umgekehrt. Allein dieſen darſtellend belehrenden Ausdrukk Chriſti ſchließt unſer Saz nicht mit ein; auch werden ſolche Aeußerungen des Erlöſers nicht leicht irgendwo als dogmatiſche Säze aufgeſtellt werden, ſondern nur gleichſam den Text dazu geben ſie her. Wie denn auch in ſolchen weſentlichen Beſtandtheilen der Selbſtverkündigung Chriſti die Beſtimmtheit ſchlechthinig war, und nur die Vollkommenheit der wiedergebenden Auffaſſung und Aneignung kann durch Beſtreben nach möglichſter Beſtimmtheit bezeichnet werden. Untergeordnet indeß kommen auch eigentlich dogmatiſche Säze in den Reden Chriſti vor, da nämlich wo er an die vorhandenen theils irrigen theils verworrenen Vorſtellungen ſeiner Zeitgenoſſen anknüpfen mußte.

3. Von dem dichteriſchen und redneriſchen Ausdrukk ergiebt ſich ſchon aus dem oben geſagten, daß ſie ſowol jeder in ſich ſelbſt als auch beide mit einander in ſcheinbaren Widerſpruch gerathen können, ſelbſt dann, wenn das durch verſchiedene Ausdrükke be-

zeichnete Selbstbewußtsein seinem Inhalte nach dasselbige ist; und
114 eine Ausgleichung wird nur möglich sein, theils sofern man sich über die scheinbar widersprechenden Säze an den ursprünglichen Aeußerungen Christi orientiren kann, welches aber in den wenigsten Fällen auf unmittelbare Weise stattfindet, theils sofern der aus den drei ursprünglichen Formen zusammengewachsene darstellend belehrende Ausdrukk von jenen scheinbaren Widersprüchen ganz oder größtentheils frei ist. Dieses wird aber nicht zu leisten sein, so lange der darstellend belehrende Ausdrukk noch selbst zwischen dem erregenden oder didaktischen schwankend, wie er den Katechumenen oder der Gemeine dargeboten wird, immer noch bald dem rednerischen, bald dem bildlichen verwandt ist, sondern nur in dem Maaß, als der weiteren Ausbildung desselben und seiner bestimmteren Sonderung von dem rednerischen und dichterischen, welches beides mit dem Bedürfniß den Streit zu vermitteln wesentlich zusammenhängt, das in dem Saz angegebene Bestreben zum Grunde liegt. Allerdings ist nun dieses, daß der bildliche Ausdrukk entweder mit einem eigentlichen vertauscht oder durch Erklärung in einen solchen verwandelt werde, und daß das angemessene der rednerischen Ausdrükke sein bestimmtes Maaß erhalte, unverkennbar das Interesse des Wissens an der Sprachbildung, und auf religiöse Sprachbildung kommt es doch hier vorzüglich an. Daher auch dogmatische Säze nur in solchen religiösen Gemeinschaften sich bedeutend entwikkeln und geltend werden, welche einem Kulturgebiet angehören, in dem die Wissenschaft sich als ein von der Kunst sowol als dem Geschäft gesondertes organisirt, und nur in dem Maaß als in der frommen Gemeinschaft selbst Freunde des Wissens vorhanden sind und Einfluß haben, so daß die dialektische Function sich auf die Aeußerungen des frommen Selbstbewußtseins richtet, und diese Ausprägung derselben leitet. Eine solche Verbindung mit organisirtem Wissen hat nun im Christenthum schon seit den ersten Zeiten der Kirche Plaz
115 gefunden, und darum hat sich auch in keiner andern frommen Gemeinschaft die Form des dogmatischen Sazes in so strenger

Sonderung von den übrigen ausgebildet und in ſolcher Fülle entfaltet.

Zuſaz. Dieſe Darſtellung von dem Entſtehen der dogmatiſchen Säze, und daß ſie nur aus der logiſch geordneten Reflexion auf die unmittelbaren Ausſagen des frommen Selbſtbewußtſeins entſprungen ſind, findet ihre Beſtätigung in der ganzen Geſchichte. Die erſten uns aufbehaltenen Verkündigungen in den neuteſtamentiſchen Schriften enthalten ſchon ſolche, und an allen erkennt man bei genauerer Betrachtung theils ihre Abſtammung von der urſprünglichen Selbſtverkündigung Chriſti, theils ihre Verwandtſchaft mit bildlichen und redneriſchen Elementen welche für den fortwährenden Umlauf der Strenge der Formel ſollten näher gebracht werden. Eben ſo iſt in der Folgezeit klar, daß die ihrer Natur nach doch immer dichteriſche Bilderſprache von dem entſchiedenſten Einfluß auf die dogmatiſche Sprache geweſen und deren Entwikklung immer vorangegangen iſt, ſo wie daß die meiſten dogmatiſchen Beſtimmungen hervorgerufen worden ſind durch den Widerſpruch, den redneriſche Ausdrükke hervorriefen. — Wenn aber die Umbildung der urſprünglichen Ausdrükke zu dogmatiſchen Säzen dem logiſchen oder dialektiſchen Intereſſe zugeſchrieben wird; ſo iſt dieſes nur von der Form zu verſtehen. Denn ein Saz, welcher etwa von der ſpeculativen Thätigkeit urſprünglich ausgegangen wäre, er möchte ſeinem Inhalt nach den unſrigen noch ſo verwandt ſein, wäre doch kein dogmatiſcher mehr. Da das reinwiſſenſchaftliche Beſtreben, welches die Anſchauung des Seins zur Aufgabe hat, wenn es nicht in Nichts zerrinnen ſoll, ebenfalls mit dem höchſten Weſen entweder anfangen oder enden muß: ſo kann es Formen des Philoſophirens geben, in denen Säze, die etwas vom höchſten Weſen ſpeculativ ausſagen, wenn man ſie einzeln betrachtet, ohnerachtet ſie aus der reinen Wiſſenſchaftlichkeit 116
entſprungen ſind, ſich ſchwer unterſcheiden laſſen von den ihnen correſpondirenden Säzen, welche nur aus der Reflexion auf die frommen Gemüthserregungen entſtanden, aber dialektiſch ausgebildet ſind; allein in ihrem Zuſammenhange betrachtet gehen gewiß

beide immer auf das bestimmteste auseinander. Denn dogmatische Säze kommen ursprünglich nie anders vor als in Gedankenreihen, zu denen fromme Sinnesart den Impuls gegeben hat; wogegen speculative Säze über das höchste Wesen nicht nur am meisten in rein logischen oder in naturwissenschaftlichen Reihen erscheinen, sondern auch wo sie als ethische sei es Grundlagen oder Corollarien vorkommen, wird eine Hinneigung zu einer von jenen beiden Richtungen unverkennbar sein. Auch ist in der dogmatischen Formation der ersten Jahrhunderte, wenn man die ganz unkirchlichen gnostischen Schulen abrechnet, der Einfluß der Speculation auf den Inhalt dogmatischer Säze für nichts zu rechnen. Späterhin freilich als nach Zertrümmerung der klassischen Organisation des Wissens innerhalb der christlichen Kirche die Conglomerat-Philosophie des Mittelalters sich bildete, und zugleich auch ihren formalen Einfluß auf die dogmatische Sprachbildung ausüben sollte, war eine Verwechselung des speculativen mit dem dogmatischen, und mithin auch eine Vermischung beider fast unvermeidlich. Allein dies war auch ein unvollkommner Zustand für beide, aus welchem die Weltweisheit sich durch das allmählig immer lauter werdende Bekenntniß, daß sie damals unter der Vormundschaft des Kirchenglaubens, mithin unter einem fremden Gesez gestanden habe, frei gemacht hat. Da sie aber seitdem in ihrer eigenthümlichen Entwikklung so oft von vorne angefangen hat, konnte sie sich des mühsamen Geschäfts überheben, genau nachzufragen, was für speculative Säze damals für dogmatische und umgekehrt ge-
117 halten worden sind. Für die christliche Kirche aber, welche nicht in dem Fall ist, die Entwikklung ihrer Lehre immer wieder von vorne anfangen zu können, ist diese Sonderung von der größten Wichtigkeit, damit ihr nicht fortwährend speculatives, woran sich weder der dichterische und rednerische noch der volksmäßige Ausdrukk des frommen Selbstbewußtseins orientiren kann, für dogmatisches dargeboten werde. Die evangelische Kirche insbesondre trägt das einmüthige Bewußtsein in sich, daß die ihr eigenthümliche Gestaltung der dogmatischen Säze nicht von irgend einer

philoſophiſchen Form oder Schule abhängt oder überhaupt von einem ſpeculativen Intereſſe ausgegangen iſt, ſondern nur von dem der Befriedigung des unmittelbaren Selbſtbewußtſeins allein mittelſt der ächten und unverfälſchten Stiftung Chriſti; ſie kann alſo auch folgerechterweiſe nur ſolche Säze, welche dieſelbe Abſtammung aufzeigen können, als ihr angehörige dogmatiſche Säze aufnehmen. Unſere dogmatiſche Theologie wird aber nicht eher auf eigenem Grund und Boden eben ſo ſicher ſtehen, als die Weltweisheit ſchon lange auf dem ihrigen, bis die Sonderung beider Arten von Säzen ſo vollſtändig ſein wird, daß zum Beiſpiel eine ſo wunderliche Frage wie die, ob derſelbe Saz in der Philoſophie wahr ſein könne und in der chriſtlichen Theologie falſch und umgekehrt, deswegen nicht mehr vorkommt, weil ein Saz, ſo wie er in der einen iſt, in der andern keinen Plaz finden kann, ſondern wie ähnlich er auch klinge, die Verſchiedenheit doch immer vorausgeſezt werden muß. Von dieſem Ziel aber ſind wir noch ſehr weit entfernt, ſo lange man ſich noch für dogmatiſche Säze Mühe giebt um eine Begründung oder Ableitung nach Art der ſpeculativen, oder gar darauf ausgeht die Erzeugniſſe der ſpeculativen Thätigkeit und die Ergebniſſe der Betrachtung frommer Gemüthszuſtände in Ein Ganzes zu verarbeiten.

**§. 17.** Dogmatiſche Säze haben einen zwiefachen Werth, 118
einen kirchlichen und einen wiſſenſchaftlichen; und durch beide und das Verhältniß beider zu einander wird ihre Vollkommenheit beſtimmt.

1. Der kirchliche Werth eines dogmatiſchen Sazes beſteht in der Beziehung deſſelben auf die frommen Gemüthserregungen ſelbſt. Jede ſolche in ihrer Einzelheit iſt freilich für die Beſchreibung ein unendliches, und alle dogmatiſchen Begriffe müßten dazu verwendet werden, ſo wie auch alle Begriffe der Seelenkunde, um Einen Lebensmoment zu beſchreiben. Aber ſo wie in einem ſolchen die fromme Gemüthsſtimmung das vorherrſchende ſein kann,

so auch wieder in jeder solchen ragt irgend ein Verhältniß des höheren Selbstbewußtseins bestimmend hervor, und auf diese gleichmäßig für alle analogen Momente frommer Erregung beziehen sich die dogmatischen Säze. In allen vollständig ausgedrükkten dogmatischen Säzen muß also auch die Beziehung auf Christum als Erlöser in dem Maaß mit erscheinen, wie sie in dem frommen Bewußtsein selbst hervortritt. Dieses aber ist natürlicherweise nicht in allen religiösen Momenten gleich stark der Fall, so wenig als in irgend einem Staatsleben das unterscheidende der Verfassung in allen Momenten gleich stark hervortreten kann. Je schwächer nun dem gemäß in einem dogmatischen Saz die Beziehung auf Christum ausgedrükkt ist, wie z. E. gewöhnlich in den durch unser Verhältniß zur Außenwelt vermittelten frommen Erregungen; um desto eher kann er einem Lehrsaz einer andern frommen Gemeinschaft gleichen, wenn auch in diesem das eigenthümliche jener Gemeinschaft am meisten zurükktritt. Dasselbe findet nun auch innerhalb der christlichen Kirche selbst statt in Bezug auf die in größeren und kleineren Gruppen sich sondernden eigenthümlichen Modificationen des christlichen Bewußtseins. Ist nun ein dogma-
119 tischer Saz so gestaltet, daß er diesem allen gleichmäßig genügt, so ist er in einem größeren Umfange wirklich gültig, aber er ist nicht geeignet, die Differenzen bemerklich zu machen, welche also dadurch indirect als unbedeutend oder im Verschwinden begriffen bezeichnet werden; bezieht er sich hingegen nur auf eine von diesen verschiedenen Modificationen, so ist er auch nur in diesem geringeren Umfange gültig. Bisweilen kann jenes als indifferentistisch erscheinen und lezteres das richtige sein, bisweilen kann lezteres partheigängerisch sein oder sectirisch und jenes das richtige. Solche Differenzen aber in dogmatischen denselben Gegenstand behandelnden Säzen, welche gar keine Differenzen in dem unmittelbaren frommen Selbstbewußtsein repräsentiren, bestimmen auch gar nichts über den kirchlichen Werth derselben.

2. Der wissenschaftliche Werth eines dogmatischen Sazes beruht einestheils auf der Bestimmtheit der darin vorkommenden Begriffe

und ihrer Verknüpfung. Denn um deſto mehr tritt er aus dem unbeſtimmten Gebiet des dichteriſchen und redneriſchen heraus, und um deſto größer wird auch die Sicherheit ſein, daß er nicht mit andern derſelben Formation des religiöſen Bewußtſeins angehörigen dogmatiſchen Säzen in ſcheinbaren Widerſpruch treten kann. Es iſt aber der dogmatiſchen Begriffsbildung nicht gelungen, ja man dürfte wol ſagen, es kann ihr auch des Gegenſtandes wegen nicht gelingen, den eigentlichen Ausdrukk überall an die Stelle des bildlichen zu ſezen; und der wiſſenſchaftliche Werth dogmatiſcher Säze beruht alſo von dieſer Seite größtentheils nur auf der möglichſt genauen und beſtimmten Erklärung der vorkommenden bildlichen Ausdrükke. Hiebei kann es auch um ſo eher ſein Bewenden haben, als doch, wenn auch der eigentliche Ausdrukk an die Stelle des bildlichen durchweg geſezt werden könnte, da der lezte der urſprüngliche iſt, die Selbigkeit beider müßte nachgewieſen werden, was denn auf das nämliche herauskommen würde. An- 120
derntheils beſteht der wiſſenſchaftliche Werth eines dogmatiſchen Sazes in der Fruchtbarkeit deſſelben, nämlich wie vielſeitig er auf andere verwandte hinweiſt, und zwar nicht ſowol in heuriſtiſcher Hinſicht, indem kein dogmatiſcher Saz in einem andern ſeinen Grund hat, vielmehr jeder nur aus der Betrachtung des chriſtlichen Selbſtbewußtſeins gefunden werden kann, ſondern in kritiſcher Hinſicht, weil nämlich um deſto leichter die Probe gemacht werden kann, wie gut der eine dogmatiſche Ausdrukk mit andern zuſammenſtimmt. Denn unläugbar wird unter mehreren dogmatiſchen Ausdrükken, welche ſich auf dieſelbige Thatſache des chriſtlichen Bewußtſeins beziehen ſollen, derjenige den Vorzug verdienen, der den größten Kreis von andern, welche ſich auf verwandte Thatſachen beziehen, aufſchließt und ſich damit verbindet. Und wo wir ein genau verbundenes und in ſich abgeſchloſſenes dogmatiſches Sprachgebiet finden, da iſt auch eine die Präſumtion der Richtigkeit für ſich habende Auffaſſung der Thatſachen des chriſtlichen Bewußtſeins. — Ein Saz, welchem die erſte Eigenſchaft fehlt, ſo daß er noch ganz dem dichteriſchen oder redneriſchen

Sprachgebiet angehört, ist noch kein dogmatischer. Ein Saz, der was die zweite Eigenschaft anlangt, über das hier aufgestellte hinausgeht, und irgend etwas objectiv begründen will ohne auf das höhere Selbstbewußtsein zurükkzugehn, wäre kein Glaubenssaz mehr, und würde gar nicht in unser Gebiet gehören.

3. Da nun jeder Glaubenssaz schon als solcher einen kirchlichen Werth hat, und Glaubenssäze dogmatische werden, indem sie einen wissenschaftlichen Werth bekommen: so sind dogmatische Säze desto vollkommner, je mehr die Wissenschaftlichkeit ihnen einen ausgezeichneten kirchlichen Werth giebt, und je mehr auch der wissenschaftliche Gehalt die Spuren davon trägt aus dem kirchlichen Interesse hervorgegangen zu sein.

121 **§. 18. Die Zusammenstellung dogmatischer Säze um sie mit einander zu verknüpfen und auf einander zu beziehen geht von dem nämlichen Bedürfniß aus wie die dogmatische Sazbildung selbst, und ist nur eine natürliche Folge von dieser.**

1. Wir unterscheiden die Verkündigung Christi selbst, von der alles ausging, deshalb vornehmlich vom dogmatischen, weil wo er belehrend ins Einzelne ging, er auch an das dichterische und redneriſche streifte, wo er aber unbildlich und eigentlich sich selbst verkündigt, die Darstellung seiner Existenz und seines Geschäftes ganz summarisch blieb[1]. Jede fromme Erreguug aber, welche die unmittelbare Wirkung davon war, wurde in dem jedesmal gegebenen Zusammenhang des Lebens eine einzelne, und die Auffassung derselben in Gedanken eben deshalb als Aneignung jener ursprünglichen Selbstverkündigung nur eine theilweise für sich unvollständige; so daß die Gesammtmasse der so entstandenen auch zur möglichsten Bestimmtheit ausgebildeten also dogmatischen Glaubenssäze, nur zusammengenommen die sich immer mehr vervollständigende Entwikklung jener ursprünglichen Verkündigung ist. Mit jedem einzelnen so entstandenen Saze muß daher auch ein

[1] Vgl. Joh. 3, 17. 8, 12. 10, 30. 12, 45.

Verlangen nach den übrigen, alſo ein Beſtreben jeden mit Anderen zu verknüpfen geſezt ſein; und jeder, je beſtimmter er ein einzelner iſt, erhält ſeine Stelle nur in der Vorausſezung, daß er andere mehr und minder verwandte neben und um ſich hat.

2. Fangen wir an von der ſelbſt ſchon ins einzelne gehenden redneriſchen und dichteriſchen Verkündigung ſowohl Chriſti ſelbſt als auch ſeiner Zeugen: ſo entſteht von hier aus der didaktiſche Ausdrukk größtentheils freilich aus der Aufgabe den ſcheinbaren Conflict zwiſchen einzelnen Bildern und Figuren aufzulöſen, theils 122
aber auch ſchon aus dem Bedürfniß den Ausdrukk von der Vieldeutigkeit und Unſicherheit, die ihm außer dem gegebenen Zuſammenhange anhängt, zu befreien und ihn ſelbſtändiger als denſelben für Alle hinzuſtellen. Nun aber liegt in jedem ſcheinbaren Widerſpruch jener Art die Beſorgniß von mehreren andern; weil durch jeden das ganze Sprachgebiet deſſen verdächtig wird, daß es Widerſprüche verbergen könne. Wird alſo in einem gegebenen Fall ein eigentlicher und lehrhafter Ausdrukk aufgeſtellt, um ſich dadurch über das ſcheinbar entgegengeſezte zu orientiren: ſo liegt doch die Sicherheit nur darin, daß nicht das ausgleichende unter ſich aufs neue in ſcheinbarem Widerſpruch ſteht, ſondern dies ganze Sprachgebiet ſolcher Gefahr nicht ausgeſezt iſt. Dieſes aber läßt ſich nur durch Beziehung mehrerer ſolcher Ausdrükke auf einander und durch immer wiederholte Verſuche ſie mit einander zu verknüpfen zur Gewißheit bringen. Iſt nun der didaktiſche Ausdrukk zugleich beſtimmter und für ſich auffaßbarer: ſo iſt er doch immer Verknüpfung allgemeiner Vorſtellungen, welche nur zuſammengedacht mit den höheren über und den niederen unter ihnen vollkommen beſtimmt ſind; ſo wie jede ſolche Vorſtellung als Subject doch nur vollſtändig angeſchaut iſt in der Totalität ihrer Prädicate und als Prädicat nur in dem ganzen Umfang ihrer Anwendbarkeit. So daß jeder ſolche Saz auf andere hinweiſet, worin theils die verwandten Vorſtellungen theils dieſelben in anderen Verknüpfungen vorkommen.

3. Es läßt ſich alſo nicht denken daß das fromme Selbſt-

bewußtsein lebendig genug sei um sich zu äußern und mitzutheilen ohne daß auch der didaktische Ausdrukk sich bilde, sei es nun in der loseren Form der Volksmäßigkeit oder auch in der strengeren der Schule. Und eben so wenig lassen sich in irgend einer frommen Gemeinschaft von diesem die einzelnen Elemente denken, ohne daß
122 sie sich sollten zu einer Fülle von Gedankenreihen gestalten, welche theils nach dem ursprünglichen Zwekk hinsehen, die frommen Gemüthserregungen selbst in einer wirklichen Folge oder in ihrem natürlichen Zusammenhange zu beschreiben, theils auch zur Absicht haben den didaktischen Ausdrukk für sich zur möglichsten Klarheit zu vollenden. — Wenn wir nun durch den Ausdrukk christliche Verkündigung vorzüglich die unmittelbar erregende Aeußerung und Darstellung bezeichnen: so verstehen wir unter christlicher Lehre mehr diejenige Mittheilung, welche sich des didaktischen Ausdrukks bedient, sei es nun um vermittelst der zum Bewußtsein gebrachten klaren Vorstellung auch zu erregen, wie es in dem homiletischen Gebrauch geschieht, oder um mittelst der Klarheit der Vorstellung das unmittelbare fromme Selbstbewußtsein bestimmter auszuscheiden und dessen Selbständigkeit zuverlässig zu begründen, welches das Geschäft der dogmatischen Schule ist. Diese aber findet ihre Befriedigung offenbar nur in der Vollständigkeit des Lehrgebäudes, worin für kein wesentliches Moment des christlichen frommen Bewußtseins der ausgebildete dogmatische Ausdrukk fehlt, und worin alle dogmatischen Säze unter sich in Beziehung gebracht sind. Es ist daher nicht zu loben, wenn vielleicht die Sache selbst mit ihrem Verderbniß verwechselnd angesehene Theologen es zum Verfall der christlichen Gemeinschaft rechnen oder als eine Folge desselben ansehen, wenn die Lehre schulmäßig betrieben wird. Vielmehr ist es auf der einen Seite für das Amt der Verkündigung selbst, je mehr in der Mannigfaltigkeit der Sprachen die Darstellungsweisen sich vervielfältigen, um so nothwendiger, daß es ein mit dialektischer Schärfe bearbeitetes Lehrgebäude gebe, und auf der andern natürlich daß, je mehr die christliche Gemeinschaft sich aus sich selbst ergänzt und erneuert,

um deſto mehr auch die Verkündigung ſelbſt die Form der volksmäßigen Lehre annimmt, und dieſe, die aber ſelbſt wieder der ſchulmäßigen Lehre als Norm und Schranke bedarf, das bedeu- 124
tendſte Mittel wird um den lebendigen Umlauf des religiöſen Bewußtſeins zu befördern.

Zuſaz. Ueberſehen wir nun von hieraus das geſammte Verfahren mit dogmatiſchen Säzen, welches nun eben der Gegenſtand der dogmatiſchen Theologie iſt: ſo ergiebt ſich, daß es auf jedem Punkt anfangen kann, je nachdem es hier oder dort am meiſten durch das Bedürfniß hervorgerufen wird. Die Verknüpfungen ſind dann theils ſolche vorzugsweiſe gelegentliche, welche unmittelbar im Dienſt der urſprünglichen Mittheilung des frommen Bewußtſeins ſtehen, und wobei nur der kirchliche Werth der Säze in Anſpruch genommen wird, Lehre die dem Gebiet der Verkündigung und der Erbauung angehört, theils ſolche wobei es mehr auf den wiſſenſchaftlichen Werth ankommt und welche ſich ganz innerhalb des Gebietes der dogmatiſchen Theologie ſelbſt halten, ſeien es nun Monographien, d. h. Entwikklungen eines einzelnen Sazes in ſeinen verſchiedenen Beziehungen wie ſie von ihm ſelbſt aus überſehen werden können, oder Zuſammenſtellungen von ſolchen das heißt loci theologici, welche allerdings vollſtändig ſein können, ſo daß ſie die Geſammtheit aller mit einander verknüpfbaren Säze in ſich ſchließen, bei denen dies aber nur zufällig erſcheint, indem die Vollſtändigkeit nicht durch die Form bedingt iſt, oder endlich ein vollſtändiges Lehrgebäude, wie es ſo eben ſchon beſchrieben worden iſt. Ein ſolches kann wiederum rein thetiſch ſein, und dann entweder bloß aphoriſtiſch oder mit einem Apparat von Erläuterungen verſehen; es kann aber auch zugleich polemiſch ſein, indem es auf andere Modificationen des chriſtlichen frommen Bewußtſeins oder auf andere Ausſagen über dieſelbige Modification Rükkſicht nimmt. Es kann endlich zugleich geſchichtlich ſein, indem es über die Entwikklung der dogmatiſchen Sazbildung und über die Veränderungen in dem dogmatiſchen Sprachgebiet Rechenſchaft giebt.

125 **§. 19.** Dogmatiſche Theologie iſt die Wiſſenſchaft von dem Zuſammenhange der in einer chriſtlichen Kirchengeſellſchaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre.

Anm. S. Kurze Darſtellung S. 56. §. 3; vgl. S. 24. §. 3. S. 28. §. 15. 18. S. 29. §. 19. u. S. 61. §. 26. 27.

1. Die Erklärung ſcheint die Möglichkeit nicht auszuſchließen, daß jemand könnte dogmatiſche Theologie inne haben alſo auch mittheilen ohne eignen Glauben an das, was er vorträgt, wie man ja auch Wiſſenſchaft hat von dem Zuſammenhang der Säze in philoſophiſchen Syſtemen, die man ſelbſt nicht annimmt. Wie aber das dogmatiſche Verfahren ſich ganz auf die Verkündigung bezieht und nur um ihretwillen beſteht: ſo müſſen wir auch bei Allen, welche ſich damit beſchäftigen, wenn ſie erſprießliches darreichen ſollen, denſelbigen Glauben vorausſezen, weil ſonſt was ſich auf einander beziehen ſoll, doch nicht zuſammen gehören würde. Indeß läßt ſich die Sache auch nur denken unter der Vorausſezung, wenn der Vortragende ſich gar keiner auch nicht anders modificirter religiöſer Erregungen bewußt wäre. Denn ſonſt würde doch keiner ohne ſich ſelbſt Gewalt anzuthun den Widerſpruch zwiſchen dem, was er als in ſich zuſammenhängend und aus dem Weſen des chriſtlichen Bewußtſeins abgeleitet vorträgt, und dem was er ſelbſt annimmt, verbergen können; und ſo wird ſich eine dogmatiſche Darſtellung, die ohne ſelbſt Parthei zu nehmen bloß geſchichtlich iſt, von einer zugleich apologetiſchen, welche hier allein gemeint iſt, immer hinreichend unterſcheiden. Wie denn auch ſchwer zu läugnen iſt, daß es den auch in unſerer Kirche vielleicht nicht ſeltenen dogmatiſchen Darſtellungen, die ſich ohne feſte eigene Ueberzeugung an das kirchlich geltende genau halten,
126 entweder an der Strenge des Zuſammenhanges und der innern Uebereinſtimmung fehlt, oder ſie verrathen doch unwillkürlich die abweichende Ueberzeugung.

2. Die Beſchränkung auf die Lehre einer beſtimmten Kirchengeſellſchaft iſt nicht ein allgemein gültiges Merkmal, weil nicht

immer die Chriſtenheit in mehrere durch Verſchiedenheit der Lehre beſtimmt geſonderte Gemeinſchaften getheilt geweſen iſt. Für die gegenwärtige Zeit aber iſt dies Merkmal unentbehrlich, indem um nur bei der abendländiſchen Kirche ſtehen zu bleiben eine dem Proteſtantismus angehörige Darſtellung unmöglich auch für den Katholiken daſſelbe ſein kann, indem kein Zuſammenhang ſtattfindet zwiſchen den Lehren des Einen und denen des Andern. Einer dogmatiſchen Darſtellung welche ſich die Aufgabe ſtellen wollte von keinem von beiden Theilen Widerſpruch zu erfahren, würde es an dem kirchlichen Werth für beide faſt in allen einzelnen Säzen fehlen. — Daß aber jede Darſtellung ſich nur auf die Lehre, die zu einer gewiſſen Zeit vorhanden iſt, beſchränkt, wird zwar ſelten ausdrükklich zugeſtanden, ſcheint ſich aber doch von ſelbſt zu verſtehen, und die große Menge auf einander folgender dogmatiſcher Darſtellungen größtentheils nur hieraus erklärt werden zu können. Es iſt wol offenbar, daß die Lehrbücher aus dem ſiebzehnten Jahrhundert jezt nicht mehr demſelben Zwekk dienen können als damals, ſondern daß vieles nur noch der geſchichtlichen Darſtellung angehört, und daß nur andere dogmatiſche Darſtellungen jezt denſelben kirchlichen Werth haben können, den dieſe damals hatten; und eben ſo wird eine ſolche Zeit kommen für die gegenwärtigen. Nur daß allerdings größere Veränderungen in der Lehre nur von allgemeineren Entwikklungsknoten ausgehen, die beſtändig vor ſich gehenden Veränderungen aber ſo wenig austragen, daß ſie ſich erſt nach geraumer Zeit bemerklich machen können.

3. Wenn nun gleich unter der geltenden Lehre keinesweges bloß das ſymboliſche verſtanden werden ſoll, ſondern alle Lehrſäze 127
welche ein dogmatiſcher Ausdrukk ſind für das was in den öffentlichen Verhandlungen der Kirche wenn auch nur in einzelnen Gegenden derſelben als Darſtellung der gemeinſamen Frömmigkeit gehört wird ohne Zwieſpalt und Trennung zu veranlaſſen, mithin dieſes Merkmal ſchon eine bedeutende Mannigfaltigkeit in den dogmatiſchen Darſtellungen zuläßt: ſo könnte man dennoch dieſes

Merkmals wegen die Erklärung für zu eng halten, theils weil es scheint, als könne gar keine Veränderung in dogmatischen Darstellungen jemals eintreten, wenn nicht irgendwann etwas noch nicht geltendes aufgenommen würde, theils weil auf diese Weise auch alles eigenthümliche ausgeschlossen zu sein scheint. Allein zuerst wird wol Jeder zugeben, daß ein Gebäude, wenn auch noch so zusammenhängend, von lauter ganz eigenthümlichen Meinungen und Ansichten, welche, wenn auch wirklich christlich, an die Ausdrükke, welche in den kirchlichen Mittheilungen der Frömmigkeit gebraucht werden, gar nicht anknüpften, immer nur für ein Privatbekenntniß nicht für eine dogmatische Darstellung würde gehalten werden, bis sich an eine solche eine gleichgesinnte Gesellschaft anschlösse, und also eine öffentliche Verkündigung und Mittheilung entstände, welche in jener Lehre ihre Norm fände. Mithin wird man auch im allgemeinen sagen können, je weniger öffentlich angenommenes in einer solchen Darstellung sei, um desto weniger entspreche sie dem Begriff einer Dogmatik. Welches jedoch nicht hindert, daß nicht auch die Eigenthümlichkeit des Darstellenden Einfluß habe auf die Form und Behandlungsweise, und auch im Einzelnen hervortrete als beabsichtigte Berichtigung des gewöhnlichen. Schon deswegen also schließt unsere Erklärung keineswegs Verbesserungen und neue Entwikklungen der christlichen Lehre aus; noch deutlicher aber wird dies, wenn wir dazu nehmen, daß dergleichen fast nie aus den dogmatischen Verhandlungen selbst unmittelbar hervorgehn, sondern die Veranlassung
128 dazu größtentheils auf eine oder die andere Weise in den öffentlich gottesdienstlichen Verhandlungen oder in der volksmäßigen schriftstellerischen religiösen Mittheilung gegeben wird.

4. Die Richtigkeit der gegebenen Erklärung erhellt auch daraus, daß wenn einer Darstellung christlicher Lehre eines von den obigen Merkmalen fehlt, sie auch nicht mehr in das eigentliche Gebiet der Dogmatik fällt; so wie daraus, daß die wesentlichsten Verirrungen auf dem dogmatischen Gebiet ihren Grund darin haben, wenn eine einzelne von jenen Forderungen aus

ihrem natürlichen Zuſammenhang herausgeriſſen zur alleinigen Richtſchnur bei der Behandlung genommen wird. Die volksmäßige zum gemeinſamen kirchlichen Unterricht beſtimmte Darſtellung der Lehre in Katechismen und ähnlichen Werken bedarf zwar der Vollſtändigkeit und des Zuſammenhanges, macht aber auf Gelehrſamkeit und ſyſtematiſche Einrichtung und Beziehung keinen Anſpruch, deshalb ſondern wir auch dieſes Gebiet von dem eigentlich dogmatiſchen. Viele theils myſtiſche Tiefe theils verſtändige Klarheit anſtrebende religiöſe Schriften ſind auch mehr darſtelleriſch belehrend als unmittelbar erregend, und behandeln auch die Lehre mit einer gewiſſen Vollſtändigkeit, aber es fehlt die geſchichtliche Haltung und die Bezugnahme auf die öffentliche kirchliche Verſtändigung, ſo daß ſie nur das Individuum, mithin nur einen losgeriſſenen Moment des Ganzen zur Kenntniß bringen, und wir nennen ſie daher nicht dogmatiſch, wie genau auch alles in ihnen zuſammenhänge. Denken wir endlich an die in das dogmatiſche Verkehr von Zeit zu Zeit eingetretenen kanoniſchen und ſymboliſchen Lehrbeſtimmungen: ſo ſollten dieſe allerdings immer die Wiſſenſchaft von dem vollſtändigen Zuſammenhange der Lehre vorausſezen, und gehören in ſofern allerdings der dogmatiſchen Theologie an; allein ſie bringen dieſen Zuſammenhang ſelbſt nicht zur vollſtändigen Darſtellung, ſondern haben es nur mit einzelnen Lehrſtükken zu thun. — Eben ſo erklären ſich die 129
weſentlichſten Verirrungen auf dem dogmatiſchen Gebiete ſelbſt aus den einſeitigen Richtungen auf ein einzelnes von den aufgeſtellten Merkmalen. Wenn von Zeit zu Zeit die dogmatiſchen Darſtellungen überwiegend nur als ſtehend gewordene Tradition erſcheinen: ſo geſchieht dies, wenn man allein das ſchon öffentlich geltende aufſtellen will, und dieſes alſo als ein ſchlechthin gegebenes anſieht. Fehlt es im Gegentheil auch nicht an dogmatiſchen Darſtellungen, welche zu ihrer Zeit ſich einer ausgebreiteten Geltung erfreuten, aber aus einiger Entfernung angeſehen und mit früheren und ſpäteren verglichen völlig willkührlich erſcheinen: ſo ſind das ſolche, die aus einer vorübergehenden verworrenen

Bewegung auf dem kirchlichen Gebiet entſprungen nur dieſe einſeitig auffaßten, alſo ganz am Moment hängen blieben, wobei denn gar leicht auch Willkührlichkeit und Sophiſtik an die Stelle der wiſſenſchaftlichen Strenge treten. Giebt es endlich Darſtellungen, welche allerdings die chriſtliche Lehre behandeln, und für dogmatiſche wollen gehalten ſein aber auf die frommen Gemüthszuſtände gar nicht zurükkgehn: ſo ſind dies ſolche, welche die Forderung des wiſſenſchaftlichen Zuſammenhanges allein löſen wollen, als ob dieſer zugleich das bewirken könnte, was eine wahrhaft dogmatiſche Darſtellung vorausſezen muß nämlich den Glauben; ſo daß entweder, auch das eigenthümlichſt chriſtliche aus der allgemeinen Vernunft unmittelbar ſoll hergeleitet und erwieſen werden, oder es ſoll als ein unvollkommenes in eine rein vernünftige allgemeingültige Religionslehre verſchwinden.

Zuſaz. Viele Theologen ſind nun mit der hier aufgeſtellten Erklärung der dogmatiſchen Theologie vollkommen einverſtanden, ſezen aber dieſe eigentliche Dogmatik, als die es nur mit Darlegung der kirchlichen Meinungen zu thun habe, ziemlich tief herab und behaupten, es müſſe über ihr noch eine andere höhere Theologie ſtehen, welche ſogar mit Hintanſezung jener kirchlichen Meinungen die eigentlichen Religionswahrheiten ermittle und einleuchtend mache [1]. Allein die chriſtliche Gottſeligkeitswiſſenſchaft kann einen ſolchen Unterſchied zwiſchen kirchlichen Lehren und eigentlichen Religionswahrheiten, die doch auch chriſtlich ſein ſollen, denn ſonſt kann in dieſer Verbindung gar nicht die Rede von ihnen ſein, unmöglich anerkennen, weder als ob dieſe Religionswahrheiten eine andere Quelle hätten, noch als ob ihr Inhalt von anderer Art wäre. Denn es giebt nur Eine Quelle, aus welcher alle chriſtliche Lehre abgeleitet wird, nämlich die Selbſtverkündigung Chriſti, und nur Eine Art wie die Lehre, vollkommner oder unvollkommner, aus dem frommen Bewußtſein ſelbſt und dem un-

[1] S. u. a. Bretſchneiders Entwikklung §. 25 und Handb. der Dogm. §. 3. wo man am Ende zweifelhaft wird ob überhaupt die Dogmatik zur chriſtlichen Theologie gehöre.

mittelbaren Ausdrukk deſſelben entſteht. Will man daher die kirchliche Lehre irgend einer Zeit und eines Orts nur Meinung nennen, weil ſie nämlich nicht immer ſich ſelbſt gleich bleibt und nicht unvermiſcht iſt mit unrichtigem: ſo ſteht doch auf dem Erkenntnißgebiet des Chriſtenthums nichts anderes über ihr, als nur die reiner und vollkommner gefaßte kirchliche Lehre einer andern Zeit und in andern Darſtellungen. Dieſe Reinigung und Vervollkommnung der Lehre iſt aber eben das Werk und die Aufgabe der dogmatiſchen Theologie. — Denken wir uns aber auch dieſe Aufgabe gänzlich gelöſet und alſo die dogmatiſche Theologie in ihrer Vollendung: ſo könnten wir doch auch ſo nicht mit jenen anderen Theologen zuſammenſtimmen, welche die Dogmatik für die ganze chriſtliche Theologie erklären, ſo daß ſie alle andern theoretiſchen theologiſchen Diſciplinen, die Schriftauslegung und die Kirchengeſchichte beide im weiteſten Umfang und mit allen ihren Zubehörungen gedacht, nur als Hülfswiſſenſchaften von jener 131
anſehen. Denn wenngleich beide für die dogmatiſche Theologie nothwendig ſind: ſo beſteht doch nicht ihr ganzer Werth in dem Dienſt den ſie dieſer leiſten, ſondern jede von ihnen hat auch ihren eigenthümlichen Werth unmittelbar für die Förderung und Leitung der Kirche, welche der lezte Zwekk aller chriſtlichen Theologie mithin auch der dogmatiſchen iſt. Vielmehr möchten wir ſagen, daß wenngleich auch Schriftauslegung und Kirchengeſchichte jede in ihrem eigenthümlichen Geſchäft zugleich abhängig ſind von dem Studium der Dogmatik, und leiden, wenn dieſes vernachläſſigt wird, ſo daß dieſe verſchiedenen Zweige insgeſammt nur durch gegenſeitigen Einfluß auf einander ſich der Vollendung nähern können, es dennoch ſehr bedenklich wäre, wenn grade die Dogmatik bei dieſer Fortſchreitung vorzüglich den Ton angäbe, weil nämlich dieſe mehr als die andern, wenngleich nur der Form nach, von der Weltweisheit abhängt. Denn da dieſe oft von vorne anfängt, und die meiſten dieſer Umwälzungen auch neue Verbindungsweiſen und neue Ausdrükke für das Gebiet erzeugen, aus welchem die Dogmatik ſich mit ihrem Sprachgebrauch verſieht:

so entstehen in dieser theologischen Disciplin am leichtesten Mannigfaltigkeiten, welche Streit erregen, der nicht zur Sache gehört, und Umbildungen welche nicht grade Fortschritte sind, sondern die theoretische Entwikklung eher hemmen als fördern.

## Zweites Kapitel.

### Von der Methode der Dogmatik.

182 §. 20. Da jedes System der Glaubenslehre als Darstellung der dogmatischen Theologie ein in sich abgeschlossenes und genau verbundenes Ganze von dogmatischen Säzen ist: so ist in Bezug auf die vorhandene Masse von solchen Säzen zuerst eine Regel aufzustellen, wonach die einen aufgenommen werden und die andern ausgeschlossen; dann aber auch ein Princip ihrer Anordnung und Verbindung.

1. Hiebei wird vorausgesezt, daß die einzelnen Säze das ursprüngliche sind, ja früher vorhanden als die systematische Richtung selbst, und dies ist auch der bisherigen Erörterung vollkommen angemessen. Keinesweges also daß zuerst ein Prinzip entweder äußerlich irgendwie gegeben wäre oder von Jedem besonders erfunden würde, und erst aus dessen Entwikklung die einzelnen Säze hervorgingen; welches sich auf dem speculativen Gebiet zwar denken läßt, aber nicht hier. Denn das christliche Selbstbewußtsein muß schon in der Gemeinschaft entwikkelt sein, ehe sich eigentlich dogmatische Elemente bilden, und erst durch das fragmentarische vielleicht chaotische Vorhandensein von diesen entsteht die Aufgabe einer geordneten Verknüpfung. Diese aber erfüllt ihren Zwekk nur in einer solchen Vollständigkeit der Zusam-

menſtellung, durch welche man gewiß werden kann, alle gemeinen Oerter des chriſtlichen Bewußtſeins in der Lehre verzeichnet zu haben. Solche Vollſtändigkeit iſt daher die Aufgabe eines jeden Lehrgebäudes: denn ohne dieſe wäre auch nicht einmal dafür Gewißheit, daß der dogmatiſche Ausdrukk für das eigenthümlichſte des Chriſtenthums richtig wäre, indem ja gerade der übergangene Ort den Beweis des Gegentheils liefern könnte. Dieſe Ueberzeugung kann aber nur aus dem Grundriß des Ganzen hervorgehen, wenn darin eine umfaſſende und erſchöpfende Eintheilung zu Tage liegt.

2. Da die unläugbar große Verſchiedenheit der Lehrgebäude auch zu derſelben Zeit und in derſelben Kirchengemeinſchaft zum Theil wenigſtens ihren Grund in dem verſchiedenen Verfahren bei der Aufnahme und der Verknüpfung hat: ſo können allgemeine Regeln für beides nur in ſehr unbeſtimmten Formeln aufgeſtellt werden. Jedes einzelne Lehrgebäude charakteriſirt aber ſich ſelbſt am beſten, wenn es innerhalb dieſer ſeine eigenthümlichen Geſichtspunkte mit der möglichſten Beſtimmtheit nachweiſet.

Eine zwiefache Methode ergiebt ſich hiebei von ſelbſt. Man kann von der allgemeinen Auffaſſung des chriſtlichen Bewußtſeins aus einen Grundriß entwerfen, auf wie vielerlei Arten es ſich nach der Natur der menſchlichen Seele und des menſchlichen Lebens äußern kann, und dieſen aus dem vorhandenen Lehrmaterial auszufüllen ſuchen, wobei es denn nur darauf ankäme gewiß zu ſein, daß man nur zuſammenſtimmendes aufgenommen hat. Man kann aber auch, was ſich in einer beſtimmten Region des Chriſtenthumes nach einem und demſelben Typus als Ausſage über die frommen Erregungen geſtaltet hat, zuſammentragen, und es bleibt dann nur übrig, dies auf die bequemſte und überſichtlichſte Weiſe zu ordnen. Schon aus der Zuſammenſtellung ergiebt ſich, daß man beide Methoden verbinden muß, weil jede nur in der andern die Gewährleiſtung findet, für das was ihr ſelbſt fehlt.

134 I. Von der Aussonderung des dogmatischen Stoffs.

§. 21. Um ein Gebäude der Glaubenslehre zu Stande zu bringen, muß man aus der Gesammtheit des dogmatischen Stoffes zunächst alles kezerische ausscheiden, und nur das kirchliche zurükkbehalten.

1. Betrachten wir die christliche Kirche aus dem Gesichtspunkt, daß sie ist, was wir eine moralische Person nennen, d. h. ein freilich aus vielen Persönlichkeiten zusammengesezтes aber doch wahrhaftes Einzelleben: so ist schon im voraus zuzugestehen, daß es in jedem solchen eben so wie in dem Einzelleben im engeren Sinn einen Gegensaz gesunder und krankhafter Zustände giebt. Die lezteren sind aber immer solche, welche aus dem innern Grunde des Lebens und in dem reinen Verlauf desselben nicht entstehen, sondern nur aus fremden Einwirkungen zu erklären sind. So wenn sich in einem Volke Individuen hervorthun, welche einen ganz fremden physiologischen Typus darstellen, so daß sie sich auch mit der Mehrzahl und deren Lebensweise weniger befreunden, und wenn in einem republikanischen Staat Bürger aufstehn mit monarchischen Gesinnungen und umgekehrt: so sehen wir dies als eine Krankheit des Ganzen an, und sezen auch voraus, daß es nur aus fremden Einflüssen zu erklären sei. Wenn nun auch das lezte Merkmal nicht gleich von Jedem zugestanden werden möchte, so wird doch jeder nur das häretisch nennen in dem Gebiet der christlichen Lehre, was er aus seiner Vorstellung von dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums nicht erklären, und nicht als zusammenstimmend damit denken kann, sofern es nämlich sich selbst dennoch für christlich ausgiebt, und auch von Andern dafür will gehalten sein. Nun ist es thatsächlich, daß während
135 des Zeitraumes der eigentlichen Entwikklung der christlichen Lehre eine Menge solcher Elemente zum Vorschein gekommen sind, welche die Mehrzahl beharrlich als fremdartig von sich gewiesen, während sie die übrigen als sich selbst gleich und ein zusammenhängendes

Continuum bildend unter dem Namen des katholischen oder gemeinkirchlichen anerkannte. Hiermit kann es nun freilich bisweilen die Bewandniß haben, daß die frommen Gemüthserregungen selbst, welche in der Lehre dargestellt werden, mit dem wahren Wesen der christlichen Frömmigkeit im Widerspruch stehn; bisweilen auch entsteht der Widerspruch erst bei der Ausbildung der Lehre, so daß die frommen Gemüthszustände selbst nicht krankhaft sind, und nur Mißverstand oder falsche Methode einen Schein des häretischen hervorruft. Wenn nun allerdings diese beiden Fälle selten gehörig unterschieden worden sind, und man daher manches sehr übereilter Weise für kezerisch erklärt hat: so fehlt es doch auch an dem eigentlich häretischen nicht; und bei diesem wird man auch gern die fremden Einflüsse zugestehen, wenn man bedenkt, wie die christliche Kirche ursprünglich nur aus Solchen entstanden ist, welche früher anderen Glaubensweisen angehörten, so daß leicht fremdartiges sich unbewußt einschleichen konnte.

2. Unläugbar erscheint hiernach die Bestimmung, was häretisch sei, und also aus dem Lehrgebäude ausgeschlossen bleiben solle, als etwas sehr unsicheres; und Jeder wird sie anders stellen, der von einer andern Grundformel für das eigentliche Wesen des Christenthums ausgeht. Das kann aber auch nicht anders sein, und der ganze Hergang in der christlichen Kirche bewährt es so; denn neues kezerisches entsteht nicht mehr, indem die Kirche sich aus sich selbst ergänzt, und die Einwirkung fremder Glaubensweisen selbst an den Grenzen und in dem Missionsgebiet der Kirche, was die Ausbildung der Lehre betrifft, für nichts gerechnet werden muß, wenngleich in der Frömmigkeit der Neubekehrten lange 126
Zeit Vieles sein mag, was, aus ihren früheren frommen Zuständen eingeschlichen, wenn es zum klaren Bewußtsein käme und als Lehre ausgesprochen würde, für kezerisch würde erkannt werden. Dagegen giebt es über die früheren Häresien die verschiedensten Urtheile, so wie die Art und Weise das Wesen des Christenthums aufzufassen verschieden ist. Jeder, der ein Lehrgebäude aufstellen will, kann daher die Regel unseres Sazes auch nur so befolgen,

daß er nichts aufnehmen will, was nach dem von ihm aufgestellten Grundtypus christlicher Lehre nur auf einen fremden Ursprung kann zurükkgeführt werden. Soll aber hiebei nicht aufs Gerathewohl verfahren werden, sondern mit der gehörigen Sicherheit: so darf man sich nicht an den Gegensaz des katholischen und häretischen, wie er sich bis zu einem gewissen Zeitpunkt geschichtlich gestellt hat, halten, um so weniger, als späterhin doch wieder Vertheidigungen des einen oder des andern solchen gehört werden: sondern man muß suchen, aus dem Wesen des Christenthums das häretische in seinen mannigfaltigen Gestalten zu construiren, indem man fragt, auf wie vielerlei Weise dem Wesen des Christenthums kann widersprochen werden, so daß doch der Schein des christlichen bleibt. So geführt dient die Untersuchung über das häretische der über das Wesen des Christenthums zur Ergänzung, und beide bestätigen sich gegenseitig. Je mehr das so problematisch als häretisch aufgestellte sich auch geschichtlich gegeben findet, um desto mehr Grund hat man die Formel, auf welcher die Construction beruht, als einen richtigen Ausdrukk für das Wesen des Christenthums anzusehen. Je natürlicher sich aus derselben Formel die Lehrgestaltung entwikkelt, zu welcher sich die Christenheit stetig bekannt hat, desto mehr Grund hat man, das auch wirklich für krankhaft und verwerflich zu halten, was mit jener Formel von irgend einer Seite in Widerspruch steht.

137 §. 22. Die natürlichen Kezereien am Christenthum sind doketische und nazoräische, die manichäische und pelagianische.

1. Wenn man bei diesen Ausdrükken nur an die gleichnamigen geschichtlichen Erscheinungen denkt: so kann die Auswahl derselben um durch sie das Ganze der Häresie zu bezeichnen sehr willkührlich erscheinen und sehr ungleichmäßig, indem die lezten beiden zwar sehr verbreitet gewesen sind und öfter wiedergekehrt, die ersten aber sehr vorübergehend und von geringem Umfang; wogegen andere Namen viel gewichtiger sind und weit mehr in

Aller Munde. Allein dieſe Namen ſollen hier nur allgemeine Formen bezeichnen, die eben hier zu entwikkeln ſind, und die Erklärungen, an welche ſie erinnern ſollen, gehen aus dem Sachverhältniß hervor, möge dann auch immer Pelagius z. B. kein Pelagianer ſein in unſerm Sinn. Das Sachverhältniß iſt aber zunächſt dieſes, auf wie vielerlei Weiſe dem eigenthümlichen Grundtypus chriſtlicher Lehre ſo kann widerſprochen werden, daß doch der Schein des chriſtlichen bleibt. Die Frage, aus was für fremdartigen Einflüſſen nun dieſe Abweichungen entſtanden ſein mögen, iſt eine rein geſchichtliche Unterſuchung, welche eigentlich nicht mehr hieher gehört; wiewol allerdings die Ueberzeugung, daß alles fremdartige, wenn es anders noch auf den Namen des chriſtlichen Anſpruch machen will, ſich in eine von dieſen Formen fügen müſſe, erſt die vollſtändige Bürgſchaft für die Wahrheit unſerer Darſtellung wäre.

2. Wenn nun das eigenthümliche Weſen des Chriſtenthums darin beſteht, daß alle frommen Erregungen auf die durch Jeſum von Nazareth geſchehene Erlöſung bezogen werden: ſo wird häretiſches entſtehen können auf eine zwiefache Weiſe, wenn nämlich dieſe Grundformel im allgemeinen zwar feſtgehalten wird, da ja ſonſt der Widerſpruch ein offenbarer wäre und ein totaler, ſo daß ein Antheil an chriſtlicher Gemeinſchaft nicht einmal gewollt wer- 128
den könnte, es wird aber entweder die menſchliche Natur ſo beſtimmt, daß genau genommen eine Erlöſung nicht vollzogen werden kann, oder der Erlöſer auf eine ſolche Weiſe, daß er die Erlöſung nicht vollziehen kann. Jeder von dieſen beiden Fällen aber kann wieder auf eine zwiefache Weiſe eintreten. Nämlich was das erſte betrifft, wenn die Menſchen ſollen erlöſt werden, ſo müſſen ſie eben ſowol der Erlöſung bedürftig ſein, als auch fähig ſie anzunehmen. Wird nun das eine zwar offenbar geſezt, das andere aber auf eine verſtekkte Weiſe geläugnet: ſo trifft dieſer Widerſpruch zugleich die Grundformel ſelbſt, nur liegt dies nicht gleich zu Tage. Wenn nun zuerſt die Erlöſungsbedürftigkeit der menſchlichen Natur, d. h. die Unfähigkeit derſelben das ſchlechthinige Ab-

hängigkeitsgefühl allen menſchlichen Zuſtänden einzubilden, auf eine ſolche Weiſe ſchlechthinig geſezt wird, daß dabei die Fähigkeit, erlöſende Einwirkungen aufzunehmen, in der That verſchwindet, ſo daß ſie nicht zugleich erlöſungsbedürftig iſt und auch fähig Erlöſung aufzunehmen, ſondern lezteres erſt nach einer gänzlichen Umſchaffung: ſo iſt dadurch zugleich die Grundformel aufgehoben. Nun folgt aber dieſes ohnfehlbar, wenn man ein an ſich Böſes als urſprünglich und Gott entgegengeſezt annimmt, und die menſchliche Natur in jener Unfähigkeit denkt kraft einer Botmäßigkeit, welche dieſes Urböſe über ſie ausübt, und deshalb nennen wir dieſe Abweichung die manichäiſche. Aber eben ſo, wenn auf der andern Seite die Fähigkeit Erlöſung aufzunehmen ſo ſchlechthinig angenommen wird, mithin jede Hemmung in dem Eintreten des Gottesbewußtſeins ſo durchaus unendlich klein, daß ſie in jedem einzelnen Moment in Jedem durch ein unendlich kleines Uebergewicht zur Befriedigung ausgeglichen werden kann: ſo iſt alsdann die Erlöſungsbedürftigkeit wenigſtens inſofern Null, als ſie nicht mehr das Bedürfniß eines einzelnen Erlöſers iſt, ſondern
139 nur für Jeden in einem ſchwachen Moment das Bedürfniß eines anderen, wenn auch nur in dieſem Moment, was die Hervorrufung des Gottesbewußtſeins betrifft, ſtärkeren Individuums, und als mithin die Erlöſung nicht das Werk eines Einzelnen zu ſein braucht, ſondern ein gemeinſames Werk Aller an Allen, woran nur höchſtens Einige vor Andern immer in einem höheren Grade Theil haben; und dieſe Abweichung können wir wol in obiger Weiſe mit Recht die pelagianiſche nennen. — Was nun das andere betrifft, ſo iſt, wenn Chriſtus der Erlöſer ſein ſoll, d. h. der eigentliche Anfangspunkt ſtetiger und lebendiger alſo ungehemmter Hervorrufung des Gottesbewußtſeins, ſo daß der Antheil aller Anderen hieran nur durch ihn vermittelt iſt, auf der einen Seite nothwendig, daß er ſich eines ausſchließenden und eigenthümlichen Vorzuges vor allen Anderen erfreue, auf der andern Seite aber muß auch eine weſentliche Gleichheit zwiſchen ihm und Allen ſtatt finden, weil ſonſt was er mittheilen kann

nicht daſſelbe ſein könnte, als was ſie bedürfen. Daher kann auch von hier aus der allgemeinen Formel auf zwiefache Art widerſprochen werden, weil jedes von beiden ſo unbeſchränkt gedacht werden kann, daß das andere dabei nicht mehr mitgeſezt bleibt, ſondern verſchwindet. Und zwar, wird der Unterſchied Chriſti von den Erlöſungsbedürftigen ſo unumſchränkt geſezt, daß eine weſentliche Gleichheit damit unvereinbar iſt: ſo verſchwindet auch ſein Antheil an der menſchlichen Natur in einen bloßen Schein, mithin kann auch unſer Gottesbewußtſein als etwas weſentlich verſchiedenes nicht von dem ſeinigen abgeleitet ſein, und die Erlöſung iſt auch nur ein Schein. Wiewol nun die eigentlich ſogenannten Doketen unmittelbar nur die Realität des Leibes Chriſti geläugnet haben: ſo ſchließt doch dieſe wegen der Unzertrennlichkeit, unter welcher allein uns Leib und Seele gegeben ſind, die Realität der menſchlichen Natur überhaupt in ſeiner Perſon ebenfalls aus, und wir dürfen daher dieſe Abweichung füglich die 140
doketiſche nennen. Wird endlich im Gegentheil die Gleichheit des Erlöſers mit den zu erlöſenden ſo unbeſchränkt geſezt, daß ein eigenthümlicher ſein Daſein mit conſtituirender Vorzug deſſelben dabei nicht weiter beſtehen kann, ſondern daſſelbe ganz unter derſelben Formel wie das aller andern Menſchen begriffen werden ſoll: ſo muß dann, und wäre es auch als ſchlechthin kleinſtes, auch in ihm zulezt Erlöſungsbedürftigkeit mitgeſezt ſein, und das Grundverhältniß iſt ſeinem Weſen nach gleichfalls aufgehoben. Dieſe Abweichung nun nennen wir nach den Namen derer, welche zuerſt Jeſum ganz als einen gewöhnlichen Menſchen ſollen angeſehen haben, die nazoräiſche oder ebionitiſche. — Anderes häretiſche aber, als was unter einer von dieſen vier Formen befaßt ſein kann, läßt ſich nicht denken, wenn der Begriff der chriſtlichen Frömmigkeit derſelbe bleiben ſoll. Denn mehrere Punkte, an denen er indirect angegriffen werden könnte, giebt es nicht: wird aber der Begriff der Erlöſung geradezu geläugnet oder auch ein anderer Erlöſer aufgeſtellt, alſo geradezu behauptet, entweder daß die Menſchen nicht erlöſungsbedürftig ſeien, oder daß ſich in Jeſu

keine erlösende Kraft finde, so ist die Behauptung nicht mehr häretisch, sondern antichristlich.

3. Diese Begriffe der natürlichen Häresien stehen von unserer Ansicht aus zugleich für die Construction jeder christlichen Glaubenslehre als Grenzpunkte da, welche man nicht berühren darf, wenn nicht im einzelnen die Uebereinstimmung mit dem übrigen verlezt werden soll. Womit denn aber auch dieses zusammenhängt, daß jede Formel, in welchem Lehrstükk es auch sei, welche die beiden entgegengesezten Abweichungen vermeidet, wie sehr auch übrigens das eine Glied hinter dem andern zurükkstehe, wenn es nur nicht ganz verschwindet, auch nicht darf für häretisch angesehen werden, sondern jede solche ist noch kirchgemäß oder katho-
141 lisch; hingegen muß jede Formel verdächtig sein, welche sich mit irgend einer von jenen Abweichungen identificiren läßt. Nur daß Jeder sich hier vor den Täuschungen hüte, welche die der Ferne natürliche Verkürzung so leicht erzeugt. Denn je näher Einer selbst der pelagianischen Linie steht, um desto leichter wird er den, der noch fast in der Mitte sich hält, schon auf der manichäischen Seite zu sehen glauben, und so auch bei den andern. Daher ist es, wenn die Verwirrung nicht immer noch zunehmen soll, so höchst wichtig, daß man mit der größten Vorsicht zu Werke gehe, wenn es darauf ankommt, etwas für häretisch zu erklären. — Uebrigens stehen je zwei von diesen Häresien noch in besonderer Verbindung mit einander. In dem Verhältniß nämlich zu dem Wesen des Christenthums gehört manichäisches mit doketischem zusammen, und so auch wieder pelagianisches mit ebionitischem. Denn ist die menschliche Natur mit dem positiven Urbösen wesentlich behaftet, so kann auch der Erlöser keinen wahrhaften Antheil an ihr haben; und wird in Christo das höhere Selbstbewußtsein auf dieselbe Weise durch das niedere gehemmt, wie in allen Andern, so kann sich auch sein Beitrag zur Erlösung zu dem eines jeden Andern nur verhalten, wie etwas mehr zu etwas weniger. Sieht man hingegen darauf, daß was nicht aus dem Wesen des Christenthums kann begriffen werden, durch fremdartige

Einflüsse muß entstanden sein, und daß in jener Periode der ursprünglichen Lehrentwikklung das Christenthum fast nur mit jüdischem und hellenisch heidnischem in Berührung kam: so scheint eher manichäisches und nazoräisches zusammenzugehören als judaisirend, das eine reiner das andere selbst schon mehr von orientalischem durchdrungen; doketisches aber und pelagianisches scheint zu hellenisiren, indem die Mythologie zum ersten führte, die ethische Richtung der Mysterien aber zum lezten.

Zusaz. Weit entfernt den jezt so stark gespannten Gegensaz zwischen Supernaturalismus und Rationalismus hierher ziehen zu wollen, wird doch zu bemerken sein, daß da wir zufolge 142
des obigen auch innerhalb des kirchlichen mancherlei Annäherungen an diese häretischen Extreme zugeben müssen, diese sich auch zwischen jene beiden Behandlungsweisen theilen; und daß in den supernaturalistischen Darstellungen nicht nur den eigentlich dogmatischen sondern auch den volksmäßigen eben soviel Anklang vom doketischen und manichäischen zu finden ist, als den rationalistischen nicht mit Unrecht Annäherung an ebionitisches und pelagianisches vorgeworfen wird. Und auch dieses, daß jede Behandlung der Lehre, die sich nicht von aller Einseitigkeit frei hält, nothwendig nach einer von diesen beiden Seiten hinneigt, scheint für die Richtigkeit dieser Auffassung des häretischen zu zeugen.

**§. 23.** Eine zu jeziger Zeit innerhalb der abendländischen Kirche aufzustellende Glaubenslehre kann sich zu dem Gegensaz zwischen dem römischkatholischen und dem protestantischen nicht gleichgültig verhalten, sondern muß einem von beiden Gliedern angehören.

1. Es scheint einer Vertheidigung zu bedürfen, daß der Gegensaz zwischen abendländischer und morgenländischer Kirche hier höher gestellt ist als der ausgesprochene, und daß er dann doch übergangen wird. Gegen das erste scheint zu sein, daß die morgenländische Kirche als antipapistische auf der Seite des Pro-

teſtantismus zu ſtehen ſcheint. Würde aber zugegeben, jener Gegenſaz ſei höher: ſo erſcheint ihn zu übergehen als folgewidrig; und es müßte erſt der gemeinſame Charakter des abendländiſchen angegeben ſein, um innerhalb deſſelben das Princip für den untergeordneten Gegenſaz zwiſchen Romanismus und Proteſtantismus aufzufinden. Hiegegen iſt zu bemerken, daß hier gar nicht der Ort ſein kann dieſe Gegenſäze in ihrer Abſtufung vollſtändig zu conſtruiren ſondern nur in Beziehung auf die Glaubenslehre. Wie wenig nun in dieſer Hinſicht das antipapiſtiſche der morgen-
143 ländiſchen Kirche bedeutet, geht ſchon aus der Leichtigkeit hervor, mit der einzelne Fragmente derſelben den römiſchen Primat anerkennen ohne doch ihren morgenländiſchen Typus aufzugeben oder namentlich in der Lehre irgend etwas bedeutendes zu ändern. Der Gegenſaz iſt aber grade in unſerer Beziehung in ſofern ein höherer, als beiden abendländiſchen Kirchen auch nach ihrer Trennung eine rege Thätigkeit auf dem Gebiet der Glaubenslehre gemein geblieben iſt, wogegen die morgenländiſche auf dieſem Gebiet ſeit ihrer Losreißung immer mehr erſtarrt, und in ihr die Verbindung des Wiſſens um die Frömmigkeit mit einer eigentlich wiſſenſchaftlichen Organiſation faſt ganz aufgehoben iſt. Eben wegen dieſes rein negativen Charakters aber war auch hier um ſo weniger etwas über ſie zu ſagen, als auch nicht beſtimmt werden kann, ob ſie, mehr in den Zuſammenhang des geiſtigen Weltverkehrs zurükktretend, die Kraft haben wird einen dem abendländiſchen analogen Gegenſaz in ſich hervorzurufen und zu geſtalten.

2. Da dieſer Gegenſaz nicht die ganze Glaubenslehre ergriffen hat, ſondern es neben denjenigen Lehren, über welche beide Kirchen anerkannt im Streit ſind, andere giebt, worüber ſie dieſelben Formeln aufſtellen, und noch andere über welche in beiden Kirchen analoge Verſchiedenheiten ſtattfinden; der Gegenſaz ſelbſt aber, wie jeder ähnliche innerhalb der chriſtlichen Gemeinſchaft als irgendwenn und irgendwie zum Verſchwinden beſtimmt angeſehen werden muß: ſo läßt ſich freilich ein ſehr ver-

ſchiedenes Verfahren bei Conſtruction der Glaubenslehre denken, je nachdem man glaubt, der Gegenſaz habe ſeinen Culminationspunkt noch nicht erreicht, oder er habe ihn ſchon überſchritten. Denn im lezteren Falle würde es ein wahrer Fortſchritt ſein, wenn man in den ſtreitigen Lehren vermittelnde Formeln aufſuchte oder vorbereitete um von allen Punkten aus die bevorſtehende Aufhebung des Gegenſazes zu erleichtern und einzuleiten; und eben ſo wäre es dann in der Ordnung in den nicht ſtreitigen Lehren das gemeinſame auf das kräftigſte feſtzuſtellen, um wohlmeinenden aber den Totalzuſtand der Kirche verkennenden Eiferern möglichſt zu erſchweren, daß ſie nicht durch Aufregung neuer unnüzer Streitigkeiten die Vereinigung beider Theile noch weiter als nöthig hinausſchieben könnten. Wogegen in dem andern Falle als wahrſcheinlich vorauszuſezen iſt, daß wenn die Spannung überhaupt noch zunehmen ſoll, dies auch auf dem Gebiet der Lehre der Fall ſein werde. Dann aber müßte in demſelben Geiſt, nämlich um den ganzen Prozeß in einem ſtetigen Verlauf möglichſt zu beſchleunigen, das entgegengeſezte geſchehen. Eine proteſtantiſche Glaubenslehre hat ſich dann das Ziel vorzuſtekken, daß ſie den Gegenſaz auch in denjenigen Lehrſtükken nachweiſe, worin er bisher noch nicht erſchienen iſt; denn, erſt wenn er in allen herausgebildet wäre, könnte man völlig ſicher ſein, daß er auch in der Lehre ſeinen Culminationspunkt erreicht habe. Da nun der Verlauf eines ſolchen Gegenſazes ſelten ganz rein iſt, ſondern die Hauptrichtung von Zeit zu Zeit durch Reactionen nach der entgegengeſezten Seite unterbrochen wird: ſo kann leicht in der erſten Hälfte ein Schein entſtehen, als befinde man ſich in der zweiten und umgekehrt. Daher finden ſich auch gewöhnlich beide Behandlungsweiſen gleichzeitig nebeneinander, aber auch in beiden bald mehr bald weniger Bewußtſein darüber, auf welchen Punkt ſie ſich ſtellen. 144

3. Der aufgeſtellte Saz ſchließt daher auch keine von beiden aus. Denn auch wer die Spannung als ſchon abnehmend anſieht und Ausgleichungsmittel vorbereitet, kann doch, wenn er

innerhalb des Gebiets der Dogmatik stehen bleibt, nicht anders als die Differenz noch als geltend aufstellen, und sich zu der Seite bekennen die seiner übrigen Darstellung der christlichen Lehre entspricht. Neutralisiren könnte sich in den streitigen Punk-
145 ten eine Glaubenslehre nur, wenn sie auf ältere Formeln zurükkginge, das heißt aber allemal auf unbestimmtere aus denen sich das bestimmtere erst im Streit entwikkelt hat. Es ist aber nicht möglich in einem wissenschaftlichen Vortrag beim unbestimmten stehen zu bleiben, wenn das bestimmte schon gegeben ist. — Wir aber können nicht die Spannung des Gegensazes schon als im Abnehmen betrachten. Denn wo sich in der evangelischen Kirche eine Mannigfaltigkeit von Ansichten über irgend ein Lehrstükk aufthut, ist nirgend eine größere Annäherung an römische Formeln das Ergebniß davon; und eben so scheinen auch in der römischen Kirche diejenigen Bewegungen, welche eine antiprotestantische Richtung nehmen, die erfolgreicheren zu sein. Es ist daher eher zu vermuthen, daß auch unter den gleich klingenden Lehren noch Differenzen verborgen sind, als daß da, wo die Formeln bedeutend auseinander gehn, der Unterschied der frommen Gemüthszustände selbst doch nur unbedeutend sei.

**§. 24.** Sofern die Reformation nicht nur Reinigung und Rükkehr von eingeschlichenen Mißbräuchen war, sondern eine eigenthümliche Gestaltung der christlichen Gemeinschaft aus ihr hervorgegangen ist, kann man den Gegensaz zwischen Protestantismus und Katholizismus vorläufig so fassen, daß ersterer das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältniß zu Christo, der leztere aber umgekehrt das Verhältniß des Einzelnen zu Christo abhängig von seinem Verhältniß zur Kirche.

1. Hält man sich freilich nur an das Entstehen des Protestantismus: so ist nicht zu läugnen, daß die Reformatoren und

ihre ersten Anhänger sich nur eines reinigenden Bestrebens be- 146
wußt waren; die Bildung einer eigenen Kirchengemeinschaft aber war keineswegs von ihnen beabsichtigt, sondern sie wurden nur dazu gedrängt. Halten wir uns hingegen an die jezige Zeit und bedenken, daß die evangelische Kirche nirgends eine organisirte Missionsthätigkeit auf die katholische Kirche ausübt, ja daß sie nirgends als zu ihrem Wesen gehörig den Wunsch ausspricht, die ganze katholische Kirche in die evangelische hinüberzuziehen; und bedenken wir, wie dies doch nothwendig der Fall sein müßte, wenn wir alle uns fremden und dem römischen Katholizismus eigenthümlichen Elemente, seien es nun Lehren oder Einrichtungen und Gebräuche, nur als Verderbniß des Christenthums ansähen; so folgt hieraus, daß, indem wir nicht aufhören gegen das, was wir wirklich zu den Verderbnissen rechnen, durch Wort und That zu polemisiren, wir doch zugleich voraussezen, daß anderes dort einheimische und uns eben so fremde doch von der Art ist, daß wir es neben dem unsrigen glauben bestehen lassen zu dürfen, also anders als das unsrige gestaltet, aber eben so christlich. Eben so anschaulich wird auch wol dieses sein, daß, gesezt auch die katholische Kirche neigte sich in allen streitig gewordenen Lehren zu unseren Bestimmungen herüber, hieraus doch noch keine Wiedervereinigung hervorgehen würde; und dies ließe sich doch nur erklären aus einem dem unsrigen fremden Geist, der uns abstieße. Offenbar aber folgt beides zugleich, daß wir, so wie der katholischen Kirche so auch unserer, eine solche Eigenthümlichkeit des Charakters zuschreiben. Hiezu kommt noch, daß wenn wir allein bei dem Begriff der Reinigung stehen bleiben wollten, theils schon im allgemeinen das früher dagewesene niemals in späterer Zeit ganz als dasselbe wiederkehrt, theils auch daß sich überall nicht Ein bestimmter Zeitpunkt angeben läßt, auf welchen die Kirche durch die Reformation habe zurükkgeführt werden sollen. Denn das apostolische Zeitalter ist nicht zurükkzuführen, theils weil wir die dogmatische Schärfe der Vorstellun- 147
gen nicht aufopfern, theils weil wir das Verhältniß zum Juden-

thum und Heidenthum eben so wenig herstellen können, als die politische Passivität. Weiset nun in der evangelischen Kirche einiges auf frühere, anderes auf spätere Zeiträume hin: so ist auch ihre sich reproducirende Einheit eine solche, die vorher nicht da gewesen ist, wenngleich die Frömmigkeit Einzelner ihr schon kann analog gewesen sein.

2. Hieraus entsteht nun für den evangelischen Dogmatiker ganz natürlich die Aufgabe, den eigenthümlichen Charakter des Protestantismus im Gegensaz zum Katholizismus zu einem deutlichen Bewußtsein zu bringen, und also wo möglich den Gegensaz selbst in einer Formel festzustellen. Er wird sonst sein Geschäft eben so wenig mit einiger Sicherheit und Vollständigkeit verrichten können, wie der christliche Dogmatiker im allgemeinen, wenn er sich nicht eben so das eigenthümliche Wesen des Christenthums fixirt. Daß nun aus dem Streite beider Partheien selbst eine solche Formel nicht hervorgehen konnte, ist wol sehr natürlich; leider aber sind auch wir Protestanten unter uns über eine solche noch keinesweges einverstanden, sondern gewöhnlich wird der Gegensaz auf irgend einen hervorragenden Punkt zurükgeführt, aus welchem sich doch nicht alles erklärt, und so daß eine von beiden Partheien nur negativ bestimmt erscheint, oder er wird als ein ziemlich zufälliges Aggregat von einzelnen Differenzen behandelt. Vielleicht haben Einige geglaubt, eine solche Formel komme für die evangelische Dogmatik schon leider zu spät, weil nämlich die Lehre unserer Kirche in unsern Symbolen gänzlich abgeschlossen, und also für dieselbe nichts mehr zu gewinnen sei; Andere aber, es sei noch nicht Zeit dazu, weil sich der Geist des Protestantismus in der Lehre noch nicht vollständig nach allen Seiten entwikkelt habe. Allein theils liegt das Verhältniß beider Kirchen jezt so, daß es nun möglich aber auch
148 schon nothwendig ist, sich darüber vollkommen zu orientiren, theils haben wir uns wol vorzusehen, daß nicht auch in unsere eigene weitere Entwikklung sich aus Unbewußtsein unprotestantisches einschleiche. Da indeß für die Aufgabe noch so wenig ge-

schehen ist, so kann auch der Versuch, welcher hier gemacht wird, sich nur für einen vorläufigen ausgeben.

3. So wenig als das eigenthümliche Wesen des Christenthums aus dem bloßen Begriff der Frömmigkeit und der frommen Gemeinschaft gefunden werden konnte; eben so wenig auch das eigenthümliche Wesen des Protestantismus aus dem allgemeinen Ausdrukk, den wir für das Christenthum aufgestellt haben. Und so wenig jenes bloß empirisch gefunden werden konnte, eben so schwierig würde es sein, auf diesem Wege zu dem Princip der innern Einheit der evangelischen Kirche zu gelangen. Ja die Schwierigkeit wäre hier noch größer, da auf der einen Seite beim Entstehen des Protestantismus das reinigende Bestreben allein entschieden hervortrat, und der eigenthümliche Geist, der sich zu entwikkeln begann, sich hinter jenem bewußtlos verbarg, auf der andern Seite sogar die äußere Einheit der neuen Kirche weit schwerer ist zu bestimmen, da es an der Einheit des Anfangspunktes fehlte, und doch auch nicht soviel neue Gemeinschaften entstanden, als es Anfangspunkte gab. Daher nun bei der großen Menge sehr verschiedener und unabhängig von einander ausgebildeter persönlicher Eigenthümlichkeiten fast unmöglich sein mußte zu bestimmen, wodurch sie außer jenem reinigenden Bestreben vereinigt wurden, und wie weit sie zusammengehörten. Da nun die Anschauung des Gegensazes am klarsten aus dem jezigen consolidirten Nebeneinanderbestehen beider Kirchen zu nehmen ist: so schien es auch am besten, die Lösung der Aufgabe durch die Betrachtung zu versuchen, was für Eigenschaften der einen Gemeinschaft in dem Gemeingefühl der andern am stärksten das Bewußtsein des Gegensazes aufregen. Nun aber ist 149
es die allgemeinste Beschuldigung der römischen Kirche gegen den Protestantismus, daß er die alte Kirche soviel an ihm zerstört habe, und doch vermöge seiner Grundsäze nicht im Stande sei eine feste und haltbare Gemeinschaft wieder zu erbauen, sondern alles schwankend sei und aufgelöst und jeder Einzelne für sich stehe. Wir hingegen machen es dem Katholizismus am meisten

zum Vorwurf, daß indem der Kirche alles beigelegt und auf sie zurükkgeführt wird, Christo die gebührende Ehre entzogen, und er in den Hintergrund gestellt, ja gewissermaßen selbst der Kirche untergeordnet werde. Nehmen wir nun hinzu, daß in lezter Hinsicht dem kirchlichen Protestantismus eben so wenig kann zur Last gelegt werden, als dem Katholizismus in jener ersten, und bedenken, daß jeder Theil doch vorzüglich am andern dasjenige bezeichnen will, wodurch dieser sich am leichtesten könnte aus dem gemeinsamen Gebiet des Christenthums verirren: so ist die Meinung der Katholischen offenbar die, daß wir wiewol wir die Beziehung auf Christum festhielten, doch in Gefahr wären, durch Auflösung der Gemeinschaft das christliche Prinzip aufzugeben, so wie unsere Meinung von der römischen Kirche die ist, daß wie sehr sie auch dieselbe Gemeinschaft festhalte, sie doch in Gefahr sei unchristlich zu werden durch Vernachläßigung der Beziehung auf Christum. Nehmen wir nun noch dazu, daß der in beiden waltende Geist des Christenthums doch nicht zuläßt, daß einer von beiden Theilen jenes äußerste jemals erreiche: so geht daraus die aufgestellte Formel hervor. An den streitigen Lehren selbst kann nun diese sich — wenn nicht ein großer Theil der Glaubenslehre fragmentarisch soll vorweggenommen werden — nur in der weiteren Ausführung allmählig bewähren. Hier läßt sich nur vorläufig einiges zu Gunsten derselben sagen, und einiges für die Behandlung der evangelischen Dogmatik daraus folgern.

150 4. Zu Gunsten unserer Formel läßt sich sagen, daß sie ohnerachtet wir hievon nicht ausgehn konnten, doch beiden Theilen solche entgegengesezte Charaktere beilegt, welche das Wesen des Christenthums auf entgegengesezte Weise modificiren. Denn da die christliche Frömmigkeit in keinem Einzelnen unabhängig für sich entsteht, sondern nur aus der Gemeinschaft und in ihr: so giebt es also auch ein Festhalten an Christo nur in Verbindung mit einem Festhalten an der Gemeinschaft. Die Möglichkeit, daß beides einander auf entgegengesezte Weise untergeordnet

werden kann, beruht nur darauf, daß daſſelbe Factum, welches wir als die Inſtitution der Kirche zum Behuf der Wirkſamkeit Chriſti anſehn, von jenen als eine Abtretung der Wirkſamkeit Chriſti an die Kirche angeſehen wird. So ſpricht auch dieſes für unſere Formel, daß hier wo wir den Gegenſaz zunächſt für die theoretiſche Seite der Lehre zu beſtimmen ſuchen, die Formel ſich vorzüglich an den Begriff der Kirche heftet; denn daraus wird wahrſcheinlich, auch das was in der Sitte beider Kirchen und in ihren Verfaſſungsgrundſäzen das entgegengeſezte iſt, werde ſich aus derſelben Formel entwikkeln laſſen. — Was aber für die Behandlung der evangeliſchen Dogmatik daraus folgt iſt dieſes, daß ſie in ſolchen Lehrſtükken, auf welche die Formel am unmittelbarſten angewendet werden kann, auch am meiſten beſorgt ſein muß, den Gegenſaz nicht zu übertreiben, um nicht in unchriſtliches zu verfallen. Und ſo auf der andern Seite, daß ſie in ſolchen Lehren, worin dieſer Gegenſaz am meiſten zurükktritt, ſich auch vorzüglich hüten müſſe, nicht Formeln aufzuſtellen, welche den entgegengeſezten Charakter noch nicht abgelegt oder vielleicht gar etwas davon aufs neue angezogen haben. Auf dieſe Weiſe wird ſich dann auch am beſten ermitteln laſſen, in wiefern der eigenthümliche evangeliſche Geiſt ſchon überall in der Lehre entwikkelt ſei oder nicht. Natürlich ſcheint es zugleich, daß diejenige Kirche, welche die Gemeinſchaft über die Beziehung auf Chriſtum ſtellt, 151
auch am leichteſten aus den früheren frommen Gemeinſchaften etwas mit hinübernimmt, daß mithin alles, was einen gewiſſen Beiſchmakk des jüdiſchen oder des heidniſchen hat, eher der römiſchen Kirche angemeſſen iſt, ſo wie jede auch frühere Oppoſition hiegegen ſchon etwas dem Proteſtantismus verwandtes in ſich ſchloß.

Zuſaz. Was von der Unbeſtimmtheit der äußern Einheit der evangeliſchen Kirche geſagt iſt, das bezieht ſich beſonders auch auf die verſchiedenen Zweige derſelben und namentlich auf die Trennung zwiſchen der reformirten und der lutheriſchen Kirchengemeinſchaft. Denn das urſprüngliche Verhältniß war ein ſolches, daß ohnerachtet

der Verschiedenheit der Anfangspunkte sie eben so gut hätten zu einer äußeren Einheit zusammenwachsen können, als eine Trennung zwischen ihnen erfolgte. Indem nun diese Darstellung sich schon in ihrer Ueberschrift nur zur protestantischen Kirche im allgemeinen bekennt, ohne eine von jenen beiden besonders zu nennen, geht sie von der Voraussezung aus, daß die Trennung beider nicht hinreichend begründet gewesen ist, indem die Lehrverschiedenheiten keinesweges auf eine Verschiedenheit der frommen Gemüthszustände selbst zurükkgehn, und beide weder in Sitten und Sittenlehre noch auch in der Verfassung auf eine mit jenen Lehrverschiedenheiten selbst irgendwie zusammenhängende Weise von einander abweichen. Daher wir denn auch diese Verschiedenheiten nicht anders behandeln können, als so wie man auch sonst abweichende Darstellungen verschiedener Lehrer berükksichtigt, kurz lediglich als eine Sache der Schule.

§. 25. Jeder evangelischen Dogmatik gebührt es ei-
152 genthümliches zu enthalten, nur daß es in der einen mehr als in der andern, und bald in diesen bald in jenen Lehrstükken stärker hervortritt.

Anm. Vgl. Kurze Darst. S. 56. flgd.

1. Wie wir überhaupt einer Darstellung von lauter eigenthümlichen Glaubenssäzen den Namen einer Dogmatik nicht zugestehen konnten, und auch die ersten zusammenhangenden Darstellungen des evangelischen Glaubens jenen Namen nur führen konnten, sofern sie an früheres anknüpften und das Meiste mit dem kirchlich gegebenen gemein hatten: so würde auch ein Inbegriff von Glaubenssäzen, der den Zusammenhang mit dem, was sich in der Epoche der Kirchenverbesserung theils gestaltet hat theils auch für die evangelische Kirche aufs neue anerkannt worden ist, gar nicht anspräche, und wenn alles darin noch so sehr dem römischen entgegengesezt wäre, keinesweges für eine evangelische Glaubenslehre gelten können. Und wenn wir nichts als

dergleichen aufzuweiſen hätten, ſo würde in der That die Einheit und Selbigkeit unſerer Kirche in der Lehre gar nicht erſcheinen, und es würde von dieſer Seite gar keine Gewährleiſtung geben für die Zuſammengehörigkeit derer die ſich Proteſtanten nennen. Wäre auf der andern Seite unſer Lehrbegriff ſo vollkommen und genau beſtimmt, daß keine Abweichung ſtattfinden könnte, wenn ſich nicht einer zugleich aus der Gemeinſchaft der Kirche ausſchließen wollte: ſo wären neue Darſtellungen der Glaubenslehre innerhalb unſerer Kirche etwas völlig überflüßiges und leeres. Sollen Wiederholungen eines feſten Buchſtaben etwas ſein, ſo müſſen doch wenigſtens Ausdrükke und Wendungen andere ſein oder die Anordnung der Säze eine andere. Beides aber wieſe doch immer auf eigenthümliche Abänderungen hin, da es ganz gleich bedeutende Ausdrükke einmal nicht giebt, und jeder Saz eine etwas andere Bedeutung gewinnt, wenn er in einen andern Zuſammenhang geſtellt wird. Und ſo würde es immer 153
ſchon, wo auch nur ein leiſer Anflug von Verſchiedenheit wäre in mehreren Darſtellungen, auch abweichende und eigenthümliche Lehren geben. Nun aber iſt unſer Lehrbegriff von einer ſolchen durchgängigen Beſtimmtheit ſehr weit entfernt, da ſelbſt in den verſchiedenen Bekenntnißſchriften nicht immer daſſelbe in denſelben Buchſtaben gefaßt iſt, und dieſe einzigen amtlichen und vielleicht allgemein anerkannten Darſtellungen doch immer nur einzelne Theile des Lehrbegriffs zum Gegenſtand haben. Und wie auch damals ſchon dieſes gemeinſame nur aus der freien Uebereinſtimmung der Einzelnen entſtand: ſo giebt es auch, ſeitdem die proteſtantiſche Kirche ſich befeſtigt hat, keine andere Art wie etwas gemeinſam und geltend werden kann als durch das freie Zuſammentreffen der Reſultate von den Beſchäftigungen Einzelner mit demſelben Gegenſtand. Daß es demohnerachtet offenbar an gemeinſamer Lehre nicht fehlt, beweiſt hinreichend daß eine gemeinſame Eigenthümlichkeit die Einzelnen verbindet; und mehr haben wir was Einheit der Lehre betrifft in der evangeliſchen Kirche weder zu erwarten, noch ſind wir eines mehreren bedürftig.

2. Gehen wir alſo davon aus, daß der Lehrbegriff unſerer Kirche überall nicht etwas durchaus feſtſtehendes iſt, ſondern im Werden, und daß wol behauptet werden kann das eigenthümliche derſelben ſei in der Lehre noch nicht vollſtändig zur Erſcheinung gekommen: ſo werden wir auch nichts anders vorausſezen können, als daß auch in Zukunft in der Fortentwikklung des Lehrbegriffs überall gemeinſames, was ſich als reiner und allgemein anerkennbarer Ausdrukk des eigenthümlichen proteſtantiſchen Geiſtes geltend macht, und eigenthümliches, was nämlich die perſönliche Anſicht der Darſteller ausdrükkt, mit einander und durch einander hervortreten wird. Und jede einzelne Darſtellung des Inbegriffs der Lehre, welche auf einen kirchlichen Charakter Anſpruch macht,
154 wird deſto vollkommner ſein, je inniger darin das gemeinſame und das eigenthümliche mit einander verbunden ſind und ſich auf einander beziehen. Das gemeinſame geht natürlich aus von den und tritt am ſtärkſten hervor in denjenigen Lehrſtükken, welche den urſprünglichen Beſtrebungen den Glauben zu reinigen am meiſten verwandt ſind. Hat nun dieſes Beſtreben in der Epoche der Reformation ſelbſt nicht den ganzen Lehrbegriff umgeſtaltet, ſondern iſt vieles damals nur aus früheren Beſtimmungen unverändert herüber genommen worden: ſo wird natürlich dieſes Gebiet ein ſtreitiges werden, und manches von dem was bisher als gemeinſam gegolten hat allmählig veralten. Das eigenthümliche hat ſeinen urſprünglichſten Siz in der Anordnung der einzelnen Lehren, wofür es ſo gut als nichts giebt und auch nicht geben kann, was als nothwendig gemeinſam anerkannt wäre. Nächſtdem aber ſind alle Lehrſtükke auch innerhalb des allgemein anerkannten Ausdrukks noch auf mancherlei Weiſe näher beſtimmbar; und Jeder leiſtet etwas, der dieſe Modificabilität zur Anerkenntniß bringt, und ſich ſeines Rechtes darin auf ſeine eigene Weiſe bedient. Endlich ergreift die Eigenthümlichkeit der Darſtellung auch jenes allmählig antiquirte Gebiet, um einzelne Lehren dem proteſtantiſchen Geiſt entſprechender umzubilden. Aber auch die lebendigſte Eigenthümlichkeit kann doch nach

nichts höherem ſtreben als die gemeinſame Lehre in das hellſte Licht zu ſtellen; ſo wie es wiederum für das gemeinſame keinen höheren Zwekk giebt, als durch die beſtimmteſte Feſtſtellung des proteſtantiſchen Charakters die eigenthümliche Entwikklung der Lehre ohne Störung der Gemeinſchaft zu begünſtigen. Je mehr ſich ſo beide Elemente durchdringen, um deſto kirchlicher und zugleich fördernder iſt die Darſtellung; je mehr ſie ſich von einander löſen, und wie unzuſammengehörig nur neben einander ſtehn, um deſto mehr erſcheint das an das geſchichtliche anknüpfende und als gemeingeltend aufgeſtellte nur paläologiſch und das eigenthümlich ausgeführte nur neoteriſch.

Zuſaz. Die Ausdrükke orthodox und heterodox, die auch etymologiſch keinen richtigen Gegenſaz bilden, ſind zu ſchwankend, als daß ich mich ihrer gern hätte bedienen mögen. Bedenkt man aber, wie vieles in unſerer Kirche anfänglich als heterodox verſchrieen worden iſt, was man ſpäterhin doch als orthodox gelten ließ, immer aber nur inſofern als zugleich früher orthodoxes ſchon veraltet war: ſo ſieht man wol, wie dieſer Gegenſaz lediglich auf dasjenige geht, was gemeinſam ſein will. Orthodox wird dann genannt, was dem in den Bekenntnißſchriften feſtgeſtellten unverkennbar conform iſt, was aber nicht, das iſt heterodox. Wenn aber nun heterodoxes ſich dafür geltend zu machen weiß, daß es mit dem Geiſt der evangeliſchen Kirche beſſer zuſammenſtimmt als der Buchſtabe der Bekenntnißſchriften: ſo wird dieſer dann antiquirt, und jenes wird orthodox. Da nun ſolche Umänderungen in unſerer Kirche nie können durch einen beſondern Akt als allgemeingeltend ausgeſprochen werden: ſo iſt der Gebrauch beider Ausdrükke für das, worüber noch verhandelt wird, immer mißlich. Die Veranlaſſung dazu wird um deswillen nicht leicht jemals aufhören weil das in den Bekenntnißſchriften feſtgeſtellte zugleich Schriftauslegungen enthält, und alſo die fortſchreitende Auslegungskunſt auch das ſymboliſche in dieſem Stükk wankend machen kann. So wie auf der andern Seite das heterodoxe, auch wenn es ſich dem Inhalt und Aus-

drukk nach von häretiſchem der ältern Zeit nicht beſtimmt unterſcheiden ließe, doch nicht als häretiſch darf angeſehen werden, wenn es nur im Zuſammenhang mit den gemeinſamen Elementen des Lehrbegriffs unſerer Kirche ſich geltend machen will. Denn wir dürfen bei denen, welche ſich von dem Lehrbegriff unſerer Kirche nicht trennen wollen, auch in ſolchen Abweichungen nur Mißverſtändniſſe vorausſezen, welche ſich durch das wiſſenſchaftliche Verkehr innerhalb der Kirche ſelbſt auch wieder auflö-
150 ſen müſſen; zumal an einen verborgenen Einfluß von Principien, die andern religiöſen Gemeinſchaften eigen ſind, nicht zu denken iſt.

**§. 26.** Wie ſchon ſeit langer Zeit in der evangeliſchen Kirche chriſtliche Glaubenslehre und chriſtliche Sittenlehre geſchieden ſind: ſo ſcheiden auch wir für unſere Darſtellung aus der Geſammtheit des dogmatiſchen Stoffes diejenigen Glaubensſäze ab, welche Elemente der chriſtlichen Sittenlehre ſind.

Anm. Vgl. Kurze Darſt. S. 62. §. 31. flgd.

1. Auch die Säze der chriſtlichen Sittenlehre ſind in dem obigen Sinn Glaubensſäze; denn die Handlungsweiſen, welche ſie unter der Form von Lehrſäzen oder Vorſchriften — denn beides läuft auf daſſelbe hinaus — beſchreiben, ſind ebenfalls Ausſagen über chriſtlich fromme Gemüthszuſtände. Nämlich jede fromme Erregung iſt weſentlich eine Modification des menſchlichen Daſeins, und wird ſie ſo als ruhender Zuſtand aufgefaßt, ſo entſteht ein Saz, der in die chriſtliche Glaubenslehre gehört. Aber jede ſolche Erregung geht auch, wenn ſie nicht entweder in ihrem natürlichen Verlauf unterbrochen wird, oder von Anfang an zu ſchwach iſt, welches beides hier nicht berükkſichtigt werden kann, eben ſo weſentlich in Thätigkeit aus; und werden die verſchiedenen Modificationen des chriſtlich frommen Bewußtſeins ſo als nach Maaßgabe der jedesmaligen Aufforderung, wodurch ſie be-

stimmt wurden, verschiedentlich werdende Thätigkeiten aufgefaßt, so entstehen Säze, welche der christlichen Sittenlehre angehören. Lebensregeln aber und Formeln zu Handlungsweisen, welche nicht so geartet wären, würden auch nicht der christlichen Sittenlehre, sondern entweder der rein rationalen Sittenlehre, oder irgend einer besondern technischen oder praktischen Disciplin angehören.

2. Daß nun nur beide zusammengenommen die ganze Wirklichkeit des christlichen Lebens darstellen, ist für sich klar. Denn 157
kein Mensch kann gedacht werden überall und immer in seinem Selbstbewußtsein auf die Art erregt, deren Ausdrükke die christlichen Glaubenslehren sind, der nicht auch überall und immer nur so handeln würde, wie die christlichen Sittenlehren es darstellen. Eben so leicht begreift sich, wie lange Zeit hindurch beide in der Darstellung haben vereinigt sein können, so daß sie nur Eine Disciplin bildeten. Denn die Ausgänge der frommen Erregungen in Thätigkeit ließen sich immer an schiklichen Punkten zusammengefaßt auch in der Glaubenslehre Zusazweise beschreiben als natürliche Folgen der beschriebenen Zustände selbst, wie z. B. was man Pflichten gegen Gott nennt hinter der Lehre von den göttlichen Eigenschaften. Eben so giebt es Lehren, welche schon von selbst gleichsam beiden angehören, und also in der Glaubenslehre einen Ort darbieten, wo mit Leichtigkeit einzelne Theile der Sittenlehre oder auch sie selbst ganz konnte eingeschaltet werden; dergleichen sind die Lehrstükke von der Heiligung und von der Kirche. Eben so gut aber könnte auch der Natur der Sache nach die Glaubenslehre eingeschaltet worden sein in der Sittenlehre, und zwar auf dieselbe zwiefache Weise, indem die frommen Gemüthszustände beschrieben jeder als etwas den werdenden Thätigkeiten gemeinsam vorangehendes aber auch in denselben noch mitgesezтes und gleichsam nachhallendes; dann aber auch an besonderen Orten. Denn wenn doch die Aeußerung des Selbstbewußtseins auch eine sittliche Thätigkeit ist: so könnte, wo von dieser gehandelt wird, die ganze Glaubenslehre

als Entwikklung des zu äußernden eingeschaltet werden. Allein das Verhältniß war immer nur ein einseitiges, so daß die Sittenlehre mit in der Glaubenslehre abgehandelt wurde. Die Glaubenslehre wurde auf diese Weise durch ungleichmäßig vertheilte Zusäze unförmlich, und dem Bedürfniß, die in der christlichen Kirche geltenden Handlungsweisen im Zusammenhang anzuschauen,
138 geschah kein Genüge; weshalb denn früher oder später das ethische Interesse die Trennung beider Disciplinen bewirken mußte.

## II. Von der Gestaltung der Dogmatik.

§. 27. Alle Säze, welche auf einen Ort in einem Inbegriff evangelischer Lehre Anspruch machen, müssen sich bewähren theils durch Berufung auf evangelische Bekenntnißschriften und in Ermangelung deren auf die Neutestamentischen Schriften, theils durch Darlegung ihrer Zusammengehörigkeit mit andern schon anerkannten Lehrsäzen.

1. Es kann befremdlich erscheinen, daß hier den gesammten Bekenntnißschriften der evangelischen Kirche ihre Stellung angewiesen wird gleichsam vor den Neutestamentischen Schriften selbst. Allein dies kann keineswegs einen Vorrang derselben begründen, welches ja ihnen selbst widersprechen würde, da sie sich überall auf die Schrift berufen. In der Berufung auf sie liegt also vielmehr immer schon mittelbar die Berufung auf die Schrift. Durch die Schrift unmittelbar kann aber immer nur nachgewiesen werden, daß ein aufgestellter Lehrsaz christlich sei, wogegen der eigenthümlich protestantische Gehalt desselben dahin gestellt bleibt, ausgenommen in den wenigen Fällen, wo sich nachweisen ließe, daß die katholische Kirche einen entgegengesezten Gebrauch derselben Schriftstellen sanctionirt habe. Für diesen Gehalt also bleiben nur die beiden andern Beweisarten übrig, und unter diesen sichert die für die Dogmatik überhaupt aufgestellte Forderung, daß sie in der Kirche geltende Lehre darzustellen habe, dem

Beweis aus den Bekenntnißschriften die erste Stelle. Denn dieſe Schriften ſind offenbar das erſte gemeinſam proteſtantiſche; und wie alle proteſtantiſchen Gemeinden zunächſt durch Anſchließung an ſie zur Kirche zuſammengewachſen ſind, ſo muß auch 159
jedes Lehrgebäude, welches ſich als proteſtantiſch bekunden will, an dieſe Geſchichte anzuſchließen ſtreben. Ja dies gilt für ihre eigenthümlichen Elemente nicht minder als für ihre gemeinſamen, nur daß für die erſten natürlich eine indirecte Nachweiſung, daß ſolche Säze mit den ſymboliſchen zuſammen ſein können, genügt. Die unmittelbare Berufung auf die Schrift iſt alſo nur dann nöthig, wenn entweder der Gebrauch, den die Bekenntnißſchriften von den neuteſtamentiſchen Büchern machen, nicht zu billigen iſt — und man muß wenigſtens die Möglichkeit zugeben, daß in einzelnen Fällen alle beigebrachten Zeugniſſe, wenn auch nicht falſch angewendet doch unbefriedigend ſein können, da denn nothwendig andere Schriftſtellen als Beweismittel angewendet werden müſſen, — oder wenn Säze der Bekenntnißſchriften ſelbſt nicht ſchriftmäßig oder proteſtantiſch genug erſcheinen, und dieſe alſo antiquirt und andere Ausdrükke ſubſtituirt werden ſollen, welche dann gewiß um ſo mehr Eingang finden werden, als nachgewieſen wird, daß die Schrift ſie überwiegend begünſtigt oder vielleicht gar poſtulirt. Dieſe Methode überall zunächſt auf die Bekenntnißſchriften zurükkzugehen gewährt daher zugleich den Vorzug, daß das kirchliche Verhältniß eines jeden Sazes dadurch ſogleich klar wird, mithin auch die Bedeutſamkeit der ganzen Darſtellung für die Fortentwikklung des Lehrbegriffs weit leichter zu erkennen iſt. — Hieraus folgt ſchon, daß wenn man auf das Einzelne ſieht, die Bewährung eines Sazes durch Darlegung ſeines Verhältniſſes zu andern ſchon auf andere Weiſe bewährten nur etwas untergeordnetes iſt, und auch nur für Säze des zweiten Ranges angemeſſen, welche weder in den Symbolen unmittelbar vorkommen, noch in der Schrift irgend wie beſtimmt repräſentirt werden. Wogegen auf der andern Seite dieſe Bezugnahme, wenn ſie auf jedem Punkt zu jener

ursprünglichen Bewährung hinzukommt, erst die Angemessenheit
160 der Anordnung eines Lehrgebäudes sowol als des Bezeichnungssystems, welches darin herrscht, in das rechte Licht sezt.

2. Indem wir nun hier alle Bekenntnißschriften der evangelischen Kirche in ihren beiden Hauptzweigen als gleich berechtigt zusammenfassen, giebt es für uns keine einzige, die von der ganzen Kirche ausgegangen ja auch nur anerkannt wäre; und damit verschwindet der Unterschied zwischen dem größeren und allgemeineren Ansehen einiger und dem zweifelhafteren und geringeren anderer als ganz bedeutungslos. Ja da wenigstens von den Bekenntnißschriften der zweiten Formation reformirte gegen lutherische Darstellungsweisen gerichtet sind und umgekehrt, so muß gleich von vorn herein zugegeben werden, daß nur dasjenige in diesen Bekenntnißschriften dem Protestantismus wirklich wesentlich sein kann, worin sie sämmtlich zusammenstimmen; ja daß für die Gesammtheit der evangelischen Kirche durch diesen Widerspruch einzelner partieller Bekenntnißschriften gegen andere das Recht differenter Vorstellungen in allen nicht wesentlichen Punkten schon selbst gleichsam symbolisch geworden ist. Ferner ist nicht zu verkennen, daß in gewissem Sinn alle unsere Symbole, einige aber noch mehr als andere, nur Gelegenheitsschriften sind, daß daher manches nur in Beziehung auf Zeit und Ort grade so und nicht anders gesagt ist, und man nicht Ursache hat anzunehmen, daß die Urheber selbst den gewählten Ausdrukk für den einzigen vollkommen richtigen haben ausgeben wollen. Damit ist dann auch verwandt, daß die Verfasser sich — gewiß ihrer damaligen Ueberzeugung ganz gemäß, aber da sie immer noch im Forschen begriffen waren, doch für den Charakter einer Bekenntnißschrift zu übereilt — von damals für kezerisch gehaltenen Meinungen losgesagt, und in allen noch nicht gerade streitig gewordenen Punkten ihre Uebereinstimmung mit der damals herrschenden Lehre bezeugt haben. Denn jenes Verdammungsurtheil kann manche Abweichung betroffen haben, die aus demselben
161 Geist wie die Kirchenverbesserung selbst hervorgegangen war,

und daß dieſer ſich noch nicht ſogleich ſelbſt wieder erkennen konnte. Und eben ſo konnte manche ältere Lehrmeinung mit herüber genommen werden, von der man nur noch nicht gleich merkte, wie auch ſie mit dem Weſen des Proteſtantismus im Widerſpruch ſtehe. Woraus denn folgt, daß bei dem Zurükkgehn auf die Symbole, wenn es der geſunden Fortentwikklung der Lehre nicht hinderlich werden ſoll, theils mehr auf den Geiſt geachtet werden muß, als am Buchſtaben feſtgehalten, theils auch, daß der Buchſtabe ſelbſt ebenfalls der Anwendung der Auslegungskunſt bedarf, um richtig gebraucht zu werden.

3. Wenn hier nur die neuteſtamentiſchen Schriften genannt werden, nicht die Bibel überhaupt: ſo iſt dies theils ſchon bevorwortet in dem oben[1] über das Verhältniß des Chriſtenthums zum Judenthum geſagten, theils muß doch auch Jeder zugeben, daß wenn ein Lehrſaz weder mittelbar noch unmittelbar Bewährung fände im neuen Teſtament ſondern nur im alten, niemand rechten Muth haben könnte ihn für einen wahrhaft chriſtlichen zu halten; wogegen wenn ein Saz durch das neue Teſtament bewährt iſt, niemand eine Einwendung daher nehmen wird, daß ſich im alten gar nichts darüber findet. Mithin erſcheint das alte Teſtament doch für die Dogmatik nur als eine überflüſſige Autorität. Wenn nun freilich auch durch neuteſtamentiſche Stellen zunächſt nur die Chriſtlichkeit eines Sazes dargethan wird: ſo iſt doch ſchon die Form eine durchaus proteſtantiſche bei jedem Glaubensſaz auf die Schrift ſelbſt zurükkzugehn, und auf menſchliche Ausſprüche nur ſofern ſie ſich durch die Schrift bewähren, für dieſe aber Jedem die freie Anwendung der Auslegungskunſt, wie ſie in der Sprachwiſſenſchaft gegründet iſt, zu geſtatten. Der Schriftgebrauch ſelbſt aber iſt natürlich ſehr verſchieden nach 102
der verſchiedenen Beſchaffenheit der Säze. Wo die urſprüngliche Tendenz auf Reinigung der Kirche vorherrſcht, da muß die Uebereinſtimmung ſo genau ſein, daß die Schrift auch polemiſch gegen die Aufſtellungen der römiſchen Kirche gebraucht werden

[1] S. §. 12, 2. 3.

kann; wo es ſich mehr um den eigenthümlichen Charakter des Proteſtantismus handelt, da genügt es nachzuweiſen, daß dieſe beſtimmtere Geſtaltung der Lehre unter dem, was die Schrift ausſagt, mitbegriffen iſt, ohne daß man zu zeigen brauchte, dieſe Beſtimmung ſei die einzige ſchriftmäßige. Eben ſo was als eigenthümlich aufgeſtellt wird, darf nur mit Sicherheit behaupten können, daß nichts ſchriftwidriges darin nachzuweiſen ſei, das gemeinſame aber muß beſtimmt an die Schrift anknüpfen. — Keinesweges aber iſt dies ſo zu verſtehen, als ob der bibliſche Sprachgebrauch ſelbſt in das Lehrgebäude ſollte aufgenommen werden. Denn da das neue Teſtament nur theilweiſe eine didaktiſche Form hat, nirgend aber eigentlich ſyſtematiſch iſt: ſo würde ein Ausdrukk, der dort vollkommen angemeſſen iſt, doch in den meiſten Fällen den Forderungen, die an ein Lehrgebäude gemacht werden, nur ſehr unvollkommen entſprechen. Dazu ſind die didaktiſchen Theile der Schrift meiſt gelegentliche Reden und Schriften, und deshalb von beſonderen Beziehungen durchdrungen, welche ebenfalls in der dogmatiſchen Darſtellung nur Verwirrung hervorrufen müſſen. Daher wird nun unſerer Aufgabe durch das Anführen einzelner Schriftſtellen unter jedem Saz nur ſehr unvollkommen entſprochen, vielmehr iſt dies Verfahren auf mannigfaltige Weiſe auf der einen Seite der Dogmatik, auf der andern der Schriftauslegung nachtheilig geworden. Die Beziehung einzelner Schriftſtellen auf einzelne dogmatiſche Säze kann daher immer nur eine mittelbare ſein, ſo daß gezeigt wird, es liege bei jenen dieſelbe fromme Erregung zum Grunde, welche auch dieſe darſtellen, und daß die Ausdrükke nur ſo differiren,
163 wie der verſchiedene Zuſammenhang, in dem ſie vorkommen, es mit ſich bringt. Da aber dieſes nur durch Erläuterung dieſes Zuſammenhanges geſchehen kann, ſo ſollte ſich in unſerer Diſciplin immer mehr ein ins Große gehender Schriftgebrauch entwikkeln, wobei man es nicht auf einzelne aus dem Zuſammenhang geriſſene Stellen anlegt, ſondern nur auf größere beſonders fruchtbare Abſchnitte Rükkſicht nimmt, um ſo in dem Gedanken-

gang der heiligen Schriftſteller dieſelben Combinationen nachzuweiſen, auf denen auch die dogmatiſchen Reſultate beruhen. Eine ſolche Anwendung kann indeß in dem Lehrgebäude ſelbſt immer nur angedeutet werden, und der Erfolg beruht ganz auf Uebereinſtimmung in hermeneutiſchen Grundſäzen und Methoden. Daher die Dogmatik von dieſer Seite ſich erſt mit der Theorie der Schriftauslegung zugleich vollenden kann.

4. Auch von dieſer Seite iſt alſo Raum für eine große Mannigfaltigkeit, ſo daß proteſtantiſche Lehrgebäude ein ſehr verſchiedenes Gepräge haben können, ohne an ihrem kirchlichen Charakter zu verlieren. Wenn nämlich in einer Dogmatik die Berufung auf die Bekenntnißſchriften und auf die Analogie ſehr zurükktritt, die Beziehung auf die Schrift hingegen überall vorherrſcht, ſo iſt dies, was ich am meiſten eine *ſchriftmäßige Dogmatik* nennen möchte. In einer ſolchen wird auf die Anordnung am wenigſten ankommen, aber ſie wird eine vollkommen kirchliche ſein, wenn nur nicht etwa das anerkannt gemeinſam proteſtantiſche dem was in der Schrift nur lokal und temporär iſt, oder gar einer abweichenden Schriftauslegung aufgeopfert wird; oder wenn ſie nicht etwa die dialektiſche Ausbildung der Vorſtellungen verlaſſend auf den oft unbeſtimmten und vieldeutigen bibliſchen Sprachgebrauch zurükgeht. Umgekehrt würde ich diejenige am meiſten eine *wiſſenſchaftliche Dogmatik* nennen, in welcher von einigen anerkannten Hauptpunkten ausgehend alles durch die Conſequenz der Anordnung den Paralle- 164
liſmus der Glieder und die Zuſammengehörigkeit der einzelnen Säze ins Licht geſtellt würde, wobei denn natürlich die Belegung aus der Schrift und die Anwendung der Symbole von ſelbſt zurükktritt. Nur dürfen natürlich jene Hauptpunkte nichts anders ſein, als die in proteſtantiſchem Geiſt aufgefaßten Grundthatſachen des frommen Selbſtbewußtſeins. Denn wären dieſes Speculationen: ſo könnte das Lehrgebäude zwar ſehr wiſſenſchaftlich ſein, aber es wäre keine chriſtliche Glaubenslehre. Wenn endlich eine Dogmatik vornämlich nur an die Bekenntnißſchriften

anknüpft und ſich begnügt aus dieſen alles nachzuweiſen und alles von ihnen abhängig zu machen ohne weder im Einzelnen auf die Schrift zurükkzuführen noch alles auf eine genauere Weiſe durch ſtrenge Ordnung zu binden: ſo iſt in einer ſolchen ſymboliſchen Dogmatik allerdings eine gewiſſe Annäherung an das römiſch katholiſche nicht zu verkennen da ſie allen Werth darauf legt, daß alles einzelne von der Kirche anerkannt ſei. Allein wenn ſie nur nicht auf der einen Seite als Grundſaz aufſtellt, daß auch die Schrifterklärung unter einer Autorität ſtehe, und auf der andern ihren Säzen nur nicht einen Werth beilegt unabhängig davon, daß ſie die innere Erfahrung eines Jeden ausdrükken: ſo wird doch der proteſtantiſche Charakter derſelben ungefährdet ſein. Wie aber einer jeden von dieſen Formen, je weiter ſie ſich von den andern entfernt, um deſto mehr eine ihr eigenthümliche Gefahr naht: ſo ſcheint freilich das gemeinſchaftliche Ziel aller ſein zu müſſen, daß jede ſich ſo wenig als möglich von den andern entferne.

Zuſaz. Wenn unſer Saz von der ſehr allgemeinen Sitte, in dogmatiſchen Lehrgebäuden ſich auch auf die Ausſprüche anderer Glaubenslehrer von den Kirchenvätern an bis auf die neuſten herab zu berufen, gänzlich ſchweigt: ſo erklärt er dieſe dadurch freilich für etwas unweſentliches. Demohnerachtet können auch dieſe
165 Anführungen einen Werth haben, der aber nicht überall derſelbe iſt. Inſofern, was in unſern Bekenntnißſchriften feſtgeſtellt iſt, in ein Lehrgebäude mit übergeht, können Anführungen ſpäterer Dogmatiker die Ueberzeugung von der Kirchlichkeit der Säze nicht vermehren, und haben nur einen Werth in compendiariſchen Schriften, um auf die vorzüglichſten weiteren Ausführungen zu verweiſen. Auch ältere patriſtiſche Citate können in dieſem Fall nur in dem Verhältniß gegen die römiſche Kirche apologetiſch oder polemiſch nüzlich ſein. Anders aber iſt es da, wo ſei es nun nur der Bezeichnung oder auch dem Inhalte nach von den ſymboliſchen Schriften abgewichen wird; denn der Saz hat ſchon um ſo mehr Anſpruch als in der Kirche geltend aufzutre-

ten, je mehr er schon von verschiedenen Seiten gehört worden ist. Insbesondere aber, wenn ein Lehrgebäude einer von den drei angegebenen Formen entschieden angehört, ergänzt es sich desto besser, je mehr es sich mit solchen in Verbindung sezt, die eben so stark eine von den andern Formen ausgeprägt haben.

**§. 28. Der dialektische Charakter der Sprache und die systematische Anordnung geben der Dogmatik die ihr wesentliche wissenschaftliche Gestaltung.**

Anm. Vgl. §. 13, 3. Zusaz. § 16. §. 18.

1. Der Ausdrukk dialektisch ist auch hier ganz in dem alterthümlichen Sinne genommen; der dialektische Charakter der Sprache besteht daher nur darin, daß sie kunstgerecht gebildet sei, um in jedem Verkehr zur Mittheilung und Berichtigung der betreffenden Erkenntniß gebraucht zu werden. Dies nun kann weder von dem dichterischen noch rednerischen Ausdrukk gerühmt werden, noch auch von dem darstellend belehrenden, der noch aus jenen beiden entstanden nicht rein von ihnen geschieden ist. Die Ausdrükke, in welchen die Glaubenslehre sich bewegt, bilden also, sofern sie auf das fromme Gefühl zurükkgehn, ein besonderes Sprachge- 166
biet innerhalb des didaktisch religiösen, nemlich die strengste Region desselben; sofern aber dasjenige, wodurch sich jenes Gefühl vermannigfaltigt und worauf es bezogen wird, in das psychologische ethische und metaphysische eingreift, unterscheidet sich die eigentlich dogmatische Sprache bestimmter von der didaktisch religiösen im allgemeinen durch ihre Verwandtschaft mit der wissenschaftlichen Terminologie jener Gebiete, welche in der homiletischen und poetischen Mittheilung des religiösen Bewußtseins eben so geflissentlich vermieden wird, als in der dogmatischen begierig gesucht. Daher ist nun bei der großen Verschiedenheit der Ansichten und also auch der Ausdrükke in allen diesen philosophischen Gebieten die zwekkmäßige Handhabung der Sprache in der dogmatischen Darstellung eine der schwierigsten Aufgaben. Untauglich aber für die dogmatische Sprache gebraucht zu wer-

den sind zunächst nur solche Ansichten, welche die Begriffe von Gott und Welt auf keine Weise auseinander halten, einen Gegensaz zwischen gut und böse nicht zulassen, und also auch in dem Menschen nicht bestimmt geistiges und sinnliches unterscheiden. Denn dies sind die ursprünglichen Vorausseszungen des frommen Selbstbewußtseins, weil ohne diese auch das zum Weltbewußtsein erweiterte Selbstbewußtsein nicht könnte dem Gottesbewußtsein entgegengesezt werden [1], und eben so wenig von einem Unterschied zwischen freiem und gehemmtem höheren Selbstbewußtsein, mithin auch nicht von Erlösungsbedürftigkeit und Erlösung die Rede sein könnte [2]. Je häufiger nun innerhalb dieser Grenzen die philosophischen Systeme wechseln, desto häufiger sind auch die Umwälzungen in der dogmatischen Sprache;
167 unvermeidlich freilich erst wenn ein System antiquirt ist, d. h. wenn nach dem Typus desselben nicht mehr wirklich gedacht wird, sie erfolgen aber gewöhnlich schon früher durch den gewaltigeren Eifer der von einem auftauchenden System mit ergriffenen Theologen, welche hoffen, das neue werde mehr als irgend ein früheres dazu geeignet sein, allen Spaltungen und Mißverständnissen auf dem Gebiet der Glaubenslehre ein Ende zu machen. Wenn nun diesen gegenüber Andere gerade aus diesem Eifer die Besorgniß schöpfen, es möchte sich ein bestimmtes philosophisches System zum Herrn und Richter in theologischen Sachen aufwerfen: so ist in der Regel diese Besorgniß eben so ungegründet als jene Hofnung. Die Hofnung trügt, weil die erheblichen Mißverständnisse immer schon da sind, ehe der Ausdrukk über den streitigen Punkt sich zum streng dogmatischen steigert, mithin die Veränderung, welche durch den Einfluß eines andern Systems erfolgt, an und für sich den Ursprung der Irrungen nicht trifft, wenn nicht die Sprache dadurch einen höheren Grad von Klarheit und Bestimmtheit gewinnt. Eben so

[1] §. 8, 2.

[2] S. §. 11., 2.

iſt es mit der Beſorgniß. Denn einmal dauert die Alleinherrſchaft eines Syſtems wenigſtens in unſern Tagen nicht lange genug; dann aber auch im allgemeinen kann doch ſo lange es wirklich das Intereſſe an der chriſtlichen Frömmigkeit iſt, welches die dogmatiſche Darſtellung hervorruft, dieſe ſich niemals gegen jenes Intereſſe wenden, ſondern nur wenn das ganze Verfahren nicht von dieſem Intereſſe ausgegangen, ſondern ein fremdartiges iſt, kann eine ſolche Gefahr entſtehen. Außerdem hört man über die Sprache, deren ſich die Glaubenslehrer bedienen, in Beziehung auf ihren Zuſammenhang mit der Philoſophie noch zwei entgegengeſezte Klagen, häufiger die eine, daß ſie zu abſtract ſei, und ſich zu weit von der unmittelbaren religiöſen Mittheilung entferne, um derentwillen doch allein die Dogmatik da ſei, ſeltener die andere, daß man der Sprache nicht anmerke, von welchem philoſophiſchen Syſtem der Dogmatiker ausgehe. Beide ſcheinen ungegründet. 168
Denn es ſind doch in unſerer Kirchengemeinſchaft nur die wiſſenſchaftlich Gebildeten, welche ſich durch die Dogmatik auf dem Gebiet der populären religiöſen Mittheilung orientiren ſollen, und dieſen kann der Schlüſſel dazu nicht fehlen. Was aber die andere Klage betrifft, ſo iſt zu dieſem Behuf die Kenntniß von dem philoſophiſchen Syſtem, dem ein Dogmatiker anhängt, weder nothwendig noch auch nur nüzlich, wenn nur die Sprache richtig und in ſich zuſammenhangend gebildet iſt. Die Schule ſezt in allen Wiſſenſchaften immer mehr oder weniger aus ihrer Sprache an die gebildetere Weltſprache ab; aber die ihrige will ſich doch immer von dieſer unterſcheiden. Je mehr nun ein Dogmatiker ſich an die ſtrengſte Schulſprache hält, um deſto eher wird er zu der erſten Klage Veranlaſſung geben; zur andern aber, wenn er ſich mehr der in die Weltſprache aufgenommenen Elemente bedient. In dieſer bleiben denn freilich lange genug Beſtandtheile aus verſchiedenen Zeiten und Syſtemen zuſammen; allein auch aus dieſen kann bei geſchikter Auswahl und durch gehörige Erläuterung ein für den dogmatiſchen Gebrauch ganz angemeſſenes Ganze gebildet werden, wobei die Gefahr eines

der Sache der christlichen Frömmigkeit verderblichen Einflusses ganz verschwindet, und unter den Einwirkungen verschiedener gleichzeitiger Systeme das Gleichgewicht erhalten wird.

2. Wenn aber die Dogmatik ihre eigentliche Bestimmung erfüllen soll, nämlich die Verwirrungen, welche auf dem Gesammtgebiet der Mittheilungen aus dem unmittelbaren christlich frommen Leben immer wieder entstehen wollen, theils aufzulösen theils auch durch die Norm, welche sie aufstellt, soviel an ihr ist zu verhüten: so ist ihr, indem sie den Inbegriff der Lehre aufstellt, außer der dialektisch gebildeten Sprache auch eine möglichst strenge systematische Anordnung unerläßlich. Denn das unbestimmtere und unvollkommner gebildete
169 jeder fragmentarischen Meinung kann nur an dem völlig bestimmten und organisirten eines abgeschlossenen Inbegriffs richtig geschäzt, und auch nur danach rectificirt werden; indem auch die bestimmteste Vorstellung und der reingebildetste Saz alles schwankende nur verlieren, wenn sie zugleich in einen absoluten Zusammenhang gestellt sind, weil nämlich der Sinn eines jeden Sazes nur in einem Zusammenhang völlig gegeben ist. Nun aber ist dieses das Wesen der systematischen Anordnung, daß durch zusammenfassende Beiordnung und erschöpfende Unterordnung jeder Saz mit allen andern in ein völlig bestimmtes Verhältniß gesezt sei. Ein dogmatisches Lehrgebäude ist aber einer solchen fähig, insofern der Gegenstand ein abgeschlossenes Ganze bildet, das heißt insofern auf der einen Seite alle christlich frommen Erregungen nach dem protestantischen Typus, wie sie irgendwo vorkommen können, sich in einem Complexus von zusammengehörigen Formeln darstellen lassen, und als auf der andern Seite Thatsachen des Bewußtseins, welche unter diese Formel subsumirt werden könnten, außerhalb derselben Gemeinschaft nicht vorkommen. In diesem Sinne nun ist allerdings die evangelische nicht so vollkommen abgeschlossen, daß es nicht Lehrsäze geben sollte, welche die römische Kirche eben so ausdrükt, und eben so auf der andern Seite, daß nicht ihre Lehrsäze zum

größten Theil auch ſollten in ſolchen antirömiſchen Gemeinſchaften gefunden werden, die doch auch mit ihr nicht Ein Ganzes bilden. Das leztere aber iſt nur darin gegründet, daß die äußere Einheit nicht allein von der Lehre abhängt, ſondern was dieſe anbelangt bilden jene kleinen Gemeinſchaften wirklich für uns Ein Ganzes mit der evangeliſchen Kirche; das erſte aber löſet ſich doch wieder auf, wenn man die Säze nicht für ſich allein, ſondern in ihrem Zuſammenhange betrachtet, und eine evangeliſche Glaubenslehre kann ſich alſo auch die Aufgabe ſtellen, die Auf- 170
löſung dieſes Scheins an geeigneten Stellen vorzunehmen. Die dogmatiſche Anordnung kann aber keine Aehnlichkeit haben mit der in ſolchen Wiſſenſchaften, welche einen Grundſaz aufſtellen der aus ſich ſelbſt entwikkelt werden kann, auch nicht mit ſolchen welche ein beſtimmtes Gebiet äußerer Wahrnehmung umfaſſen, und alſo in dieſem Sinne hiſtoriſch ſind; ſondern ſtatt des Grundgeſezes hat ſie nur die innere Grundthatſache der chriſtlichen Frömmigkeit, welche ſie poſtulirt, und was ſie zu ordnen hat, ſind nur die verſchiedenen Arten wie dieſe Thatſache in den verſchiedenen Verhältniſſen zu den andern Thatſachen des Bewußtſeins modificirt erſcheint [1]. Die Aufgabe der Anordnung iſt alſo nur die, jene verſchiedenen Verhältniſſe ſo zuſammenzufaſſen und zu ſondern, daß die verſchiedenen Modificationen ſelbſt als ein vollſtändiges Ganze erſcheinen, mithin vermittelſt der Geſammtheit der Formeln die unendliche Mannigfaltigkeit des einzelnen in einer beſtimmten Vielheit zuſammengeſchaut werde. Beide aber die dialektiſche Sprache und die ſyſtematiſche Anordnung fodern einander, und fördern einander. Die dialektiſche Sprache iſt für jede andere religiöſe Mittheilung zu ſcharf, und außer dem vollſtändigen Lehrgebäude ſelbſt nur in ſolchen Anführungen zuläſſig, welche erweiterte Theile oder Ausflüſſe deſſelben ſind. Eine ſyſtematiſche Anordnung aber würde nie ſo klar heraustreten und noch weniger ſich Anerkenntniß verſchaffen können, wenn ſie ſich einer Sprache bediente, welche ein ſtrenges dem Rechnen ähn-

[1] §. 10, 3.

liches Verfahren um alle Verknüpfungen zu verſuchen und zu prüfen nicht zuließe. Wie ſehr aber die ſyſtematiſche Anordnung erleichtert wird, wenn das einzelne ſchon in einer gleichmäßig durchgeführten dialektiſchen Sprache gegeben iſt, und eben ſo wie der ſchärfſte Ausdrukk für das einzelne ſich um ſo eher findet,
171 wenn ein ſcharf ſondernder und ſtreng verbindender Schematismus dafür ſchon gegeben iſt, das leuchtet von ſelbſt ein.

3. Nach allem bisher ſchon hierüber geſagten ſcheint es überflüſſig noch ausdrüklich zu bemerken oder nachzuweiſen, daß ein anderer als der aufgezeigte Zuſammenhang zwiſchen der chriſtlichen Glaubenslehre und der ſpeculativen Philoſophie nicht ſtattfindet, um ſo mehr als bei einer in dem oben dargelegten Sinne ſich entwikkelnden Behandlung kaum ein Ort übrig bleibt, durch welchen die Speculation ſich in die Glaubenslehre eindrängen könnte. Vielmehr ſcheint es, daß auf dieſe Art am leichteſten alle Spuren der ſcholaſtiſchen Behandlungsweiſe verſchwinden werden, durch welche allerdings beides, die Philoſophie wie ſie ſeit Verbreitung des Chriſtenthums und durch daſſelbe umgebildet war, und die eigentliche chriſtliche Glaubenslehre nicht ſelten in einem und demſelben Werke vermiſcht wurde. Nur eines dürfte hier noch zu erörtern ſein. Dieſelbigen Glieder der chriſtlichen Gemeinſchaft, durch welche allein die wiſſenſchaftliche Form der Glaubenslehre entſteht und beſteht, ſind auch die, in denen das ſpeculative Bewußtſein erwacht iſt. Wie nun dieſes die höchſte objective Function des menſchlichen Geiſtes iſt, das fromme Selbſtbewußtſein aber die höchſte ſubjective: ſo würde ein Widerſpruch zwiſchen beiden das Weſen des Menſchen treffen, und ein ſolcher kann alſo immer nur ein Mißverſtändniß ſein. Nun iſt es auf der einen Seite freilich nicht genug, daß nur ein ſolcher Widerſpruch nicht ſei, ſondern für den Wiſſenden entſteht die Aufgabe ſich der Zuſammenſtimmung beider poſitiv bewußt zu werden: allein dies hat die Glaubenslehre um ſo weniger zu leiſten, als von derſelben religiöſen Stellung aus das Verfahren doch für jede andere Art zu philoſophiren auch

ein anderes ſein müßte. Wenn nun auf der andern Seite ein ſolcher Widerſpruch dennoch entſteht, und irgend einer mit Recht oder irrthümlich die Quelle des Mißverſtändnißes auf der religiö- 172
ſen Seite findet: ſo kann dies allerdings dahin führen die Frömmigkeit überhaupt oder wenigſtens die chriſtliche Frömmigkeit aufzugeben. Allein hiegegen zu verwahren anders als dadurch, daß ſie ſich hütet durch unbedachte Formeln ſolche Mißverſtändniſſe nicht zu veranlaſſen, das iſt wiederum von dieſer Seite aus nicht die Sache der Glaubenslehre, die es mit denen, welche die Grundthatſache nicht zugeben, auch gar nicht zu thun hat, ſondern es iſt das Geſchäft der Apologetik.

Zuſaz. Diejenigen Behandlungsweiſen der chriſtlichen Lehre, welche unter dem Namen praktiſche Dogmatik oder populäre Dogmatik ſeit längerer Zeit aufgekommen ſind, weiſen allerdings theils die dialektiſche Sprache theils die ſyſtematiſche Anordnung zurükk; allein ſie liegen auch außer dem Kreiſe, dem wir den Namen Dogmatik aneignen. Sie ſind theils Mittelding zwiſchen einem Lehrgebäude und einem Katechismus, theils ſchon Bearbeitungen der Dogmatik für die Homiletik. Jene haben wol großentheils die Abſicht die Reſultate dogmatiſcher Entwikklungen auch denen in einem gewiſſen Zuſammenhange mitzutheilen, die einem wiſſenſchaftlichen Gange nicht leicht folgen würden; allein wie die Abſicht ſelbſt ziemlich willkührlich iſt, ſo ſcheint auch durch das Unternehmen mehr Verwirrung angerichtet und Oberflächlichkeit befördert worden zu ſein, als daß ein wahrer Nuzen erzielt wäre. Die lezteren werden vollkommen erſezt werden, wenn in der praktiſchen Theologie die nöthigen allgemeinen Vorſchriften auch über den Stoff der religiöſen Mittheilungen wie über die Form beigebracht würden.

**§. 29.** Wir werden den Umfang der chriſtlichen Lehre erſchöpfen wenn wir die Thatſachen des frommen Selbſtbewußtſeins betrachten zuerſt ſo wie der in dem Begriff der

173 Erlösung ausgedrükkte Gegensaz sie schon voraussezt, dann aber auch so wie sie durch denselben bestimmt sind.

Anm. Vgl. §. 8. 9. u. 11.

1. Es ist zunächst klar, daß der Gegensaz zwischen der Unfähigkeit das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl allen Lebensmomenten einzubilden und der uns dazu durch den Erlöser mitgetheilten Fähigkeit schon jenes Gefühl selbst und ein Wissen um dasselbe voraussezt. Denn da es uns nirgend anders als in dem Menschen gegeben ist: so können wir auch nur darum wissen, sofern es in uns selbst ist; und ohne darum zu wissen, könnten wir weder um eine Unfähigkeit dazu wissen noch auch um den Unterschied zwischen dem Erlöser und uns. Der Zustand also, welcher der mitgetheilten Fähigkeit vorangeht, kann weder die absolute Gottesvergessenheit sein, noch auch das bloße gehaltlose Streben nach dem Gottesbewußtsein, sondern dieses muß irgendwie im Selbstbewußtsein gegeben sein. Nur könnte man sagen daß solche Thatsachen des frommen Selbstbewußtseins, welche der Gemeinschaft mit dem Erlöser vorangehen, nicht könnten in die christliche Glaubenslehre gehören, sondern nur entweder in irgend eine allgemeine Glaubenslehre oder in die irgend einer solchen frommen Gemeinschaft, aus welcher in das Christenthum kann übergegangen werden. Hierauf ist zu erwiedern, daß diese frommen Gemüthszustände doch wenn das Gemüth christlich ergriffen wird nicht verschwinden, sondern grade nach Maaßgabe der mitgetheilten Fähigkeit erleichtert werden und begünstigt. Sie gehören also allerdings auch zum christlich frommen Bewußtsein, und sie hätten auch können bezeichnet werden als solche, welche durch jenen Gegensaz nicht bestimmt werden sondern auf allen Stufen desselben unverändert bleiben, während die durch den Gegensaz selbst bestimmten Thatsachen auch ihrem Inhalte nach andere sein müssen, wenn die Unfähigkeit vorherrscht, und wenn die mitgetheilte Fähigkeit das
174 Uebergewicht hat. Allein eben jene Thatsachen werden im Gebiet der christlichen Frömmigkeit, so wie sie sich immer gleich bleiben,

nicht einen frommen Moment allein erfüllen sondern nur Bestandtheile eines solchen sein; und gerade deswegen ist, weil wir sie doch ihrer Verschiedenartigkeit wegen für sich zu betrachten haben, der Ausdrukk des Sazes vorgezogen worden.

2. Wenn also auch dieses erste Glied unseres Sazes der christlichen Frömmigkeit angehört, weil es in der Verbindung mit dem zweiten nothwendig vorkommt: so werden wir auch behaupten dürfen, daß in beiden zusammengenommen das ganze Gebiet der christlichen Frömmigkeit beschlossen ist. Denn wenn wir auch annehmen, daß die Unfähigkeit allmählig ganz verschwindet: so werden doch dadurch keine neue Modificationen des frommen Selbstbewußtseins entstehen, sondern nur die Wirklichkeit den Formeln, welche den Zustand in seiner Reinheit ausdrükken, näher kommen; und es kommt also nur darauf an, daß wir das Gebiet von beiden genau und vollständig ausmessen um der Vollständigkeit des Ganzen sicher zu sein. Beide werden sich aber allerdings so gegen einander verhalten, daß der erste Theil solche Lehrsäze enthält, wie hievon die Möglichkeit schon im allgemeinen zugegeben ist, in welchen das eigenthümlich christliche minder stark hervortritt, deren Ausdrukk also auch am leichtesten mit dem anderer Glaubensweisen zusammentreffen kann. Sie sind aber dennoch keineswegs Bestandtheile einer allgemeinen oder sogenannten natürlichen Theologie, sondern nicht nur auf jeden Fall Aussagen über das fromme Selbstbewußtsein also wahrhaft dogmatische Säze, sondern auch bestimmt christlich durch die in der Anordnung liegende und also bei jedem Saz wiederholbare Beziehung auf das eigenthümlich christliche. Wollte man hievon absehn: so würde man freilich, zumal alles was in das Gebiet der christlichen Sittenlehre gehört ausgeschlossen bleibt, sagen können, es wären dogmatische Säze, die nur das monotheistische im allgemeinen aussprächen, ohne daß hervortrete, ob sie der teleologischen oder der ästhetischen Ansicht angehören. Daher ist es nothwendig, daß wenn allgemeine Andeutungen auf die christliche Sittenlehre in der Glaubenslehre nicht gegeben werden, 178

man doch dieses immer im Auge habe, daß zu einer wie auch immer gestalteten christlichen Glaubenslehre auch eine übereinstimmend mit ihr sich entwikkelnde Sittenlehre wesentlich gehöre.

3. Wird nun beides gleich gesezt, Thatsachen, welche in Beziehung auf den Gegensaz schon vorausgesezt werden, und welche in der gesammten Entwikklung des Gegensazes unverändert bleiben; wird ferner behauptet, daß diese mit den durch den Gegensaz bestimmten zusammen genommen die ganze christliche Lehre umfassen: so folgt daraus, daß streng genommen nichts, was ausschließend einer Zeit angehört, welche der christlichen Entwikklung jenes Gegensazes vorangeht, und eben so wenig was einer Zeit angehört, welche erst beginnen soll, wenn die Unfähigkeit gänzlich besiegt und verschwunden ist, mit in den Umfang der christlichen Lehre im eigentlichen Sinn aufgenommen werden kann: sondern nur sofern es mit den frommen Gemüthszuständen innerhalb dieses Gegensazes in einer nachweislichen und bestimmten Verbindung steht. Dasselbe gilt nun auch, da alle christliche Frömmigkeit auf der Erscheinung des Erlösers beruht, von diesem, daß nämlich nichts ihn betreffendes als eigentliche Lehre aufgestellt werden kann, was nicht mit seiner erlösenden Ursächlichkeit in Verbindung steht und sich auf den ursprünglichen Eindrukk, den sein Dasein machte, zurükkführen läßt. Was hierüber hinausgeht, das muß also entweder eigentlich einem andern Orte angehören, oder es kann nur um irgend einer besonders nachzuweisenden entfernteren Beziehung willen seinen Ort behaupten.

176 **§. 30.** Alle Säze, welche die christliche Glaubenslehre aufzustellen hat, können gefaßt werden entweder als Beschreibungen menschlicher Lebenszustände, oder als Begriffe von göttlichen Eigenschaften und Handlungsweisen, oder als Aussagen von Beschaffenheiten der Welt; und alle diese drei Formen haben immer neben einander bestanden.

1. Da das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auch in dem Gebiete der Erlösung immer nur zur Erscheinung kommt, d. h.

ein wirkliches zeiterfüllendes Selbstbewußtsein wird, sofern es durch eine andere Bestimmtheit des Selbstbewußtseins aufgeregt sich mit demselben einigt [1]: so ist auch jede Formel für dasselbe eine Formel für einen bestimmten Gemüthszustand; mithin müssen auch alle Säze der Glaubenslehre als solche Formeln können aufgestellt werden. Aber eine jede solche sinnliche Bestimmtheit des Selbstbewußtseins weiset zugleich zurükk auf ein bestimmendes außerhalb des Selbstbewußtseins. Da nun dieses bestimmende wegen des in jedem menschlichen Bewußtsein schon immer postulirten allgemeinen Zusammenhanges auch immer als ein Theil desselben auftritt: so kann auch eine jede so entstandene Modification des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls erkannt werden, wenn dasjenige am Gesammtsein beschrieben wird, worauf der betreffende Zustand beruht. So gefaßt werden mithin die dogmatischen Säze Aussagen über Beschaffenheiten der Welt, nämlich nur für das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl und in Beziehung auf dasselbe. Endlich aber da nicht nur das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl an und für sich ein Mitgesezтsein Gottes im Selbstbewußtsein ist, sondern auch das Gesammtsein, von welchem nach Maaßgabe der Stellung des Subjects alle Be- 177
stimmtheiten des Selbstbewußtseins ausgehn, unter jenem Abhängigkeitsgefühl befaßt ist: so können alle Modificationen des höheren Selbstbewußtseins auch dargestellt werden, indem Gott bezeichnet wird als der dies Zusammensein in seinen verschiedenen Vertheilungen begründende.

2. Vergleichen wir diese drei möglichen Formen mit einander: so ist klar, daß Beschreibungen menschlicher Gemüthszustände dieses Inhaltes nur aus dem Gebiet der innern Erfahrung hergenommen werden können, und daß sich also unter dieser Form nichts fremdes in die christliche Glaubenslehre einschleichen kann, wogegen allerdings Aussagen von Beschaffenheiten der Welt naturwissenschaftlich sein können, und Begriffe

[1] Vgl. §. 5.

von göttlichen Handlungsweisen rein methaphysisch; und dann sind beide auf dem Boden der Wissenschaft erzeugt, also dem objectiven Bewußtsein und den Grundbedingungen desselben angehörig, von jener innern Erfahrung aber und den Thatsachen des höheren Selbstbewußtseins unabhängig. Diese beiden Formen, und unter die erstgenannte gehören natürlich auch alle Säze von allgemein anthropologischem Inhalt, gewähren also an und für sich keine Sicherheit, daß alle so gefaßten Säze wahrhaftig dogmatische sind. Daher müssen wir die Beschreibung menschlicher Zustände für die dogmatische Grundform erklären, Säze aber von der zweiten und dritten Form nur für zuläßig, sofern sie sich aus Säzen der ersten Form entwikkeln lassen; denn nur unter dieser Bedingung können sie mit Sicherheit für Ausdrükke frommer Gemüthserregungen gelten.

3. Wenn nun alle der christlichen Glaubenslehre angehörigen Säze in der Grundform unstreitig ausgedrükkt werden können, und Säze, welche Eigenschaften Gottes und Beschaffenheiten der Welt aussagen, doch erst auf Säze von jener Form zurükkgeführt werden müssen, wenn man vor dem Einschleichen
128 fremdartiger rein wissenschaftlicher Säze sicher sein will: so scheint es, daß die christliche Glaubenslehre nur jene Grundform folgerecht durchzuführen habe, um die Analyse der christlichen Frömmigkeit zu vollenden, daß sie die beiden andern aber als überflüssig gänzlich bei Seite stellen könne. Allein wollte jemand gegenwärtig die christliche Glaubenslehre so behandeln: so stände ein solches Werk isolirt ohne alle geschichtliche Haltung, und es fehlte ihm nicht nur der eigentlich kirchliche Charakter, sondern es könnte auch wie vollkommen treu es immer den Inhalt der christlichen Lehre wiedergäbe, doch den eigentlichen Zwekk aller Dogmatik nicht erfüllen. Denn da die dogmatische Sprache sich nur allmählig aus der in den öffentlichen religiösen Mittheilungen herrschenden gebildet hat: so mußte das rhetorische und hymnische in diesen die Bildung von Begriffen göttlicher Eigenschaften vorzüglich begünstigen, ja sie wurden nothwendig, um jene

Ausdrükke auf ihr rechtes Maaß zu bringen. Eben so nun entstanden theils aus diesen theils aus dem Bedürfniß das Verhältniß zwischen dem Reiche Gottes und der Welt festzustellen Aussagen über die Beschaffenheit der Welt; und beiderlei Säze wurden durch die überhandnehmende Bearbeitung der Metaphysik in Verbindung mit der Dogmatik noch mit ähnlichen fremdartigen vermehrt, wohingegen natürlich die Grundform zurükkblieb, und fast nur in minder wissenschaftlichen Darstellungen ihren Ort fand. Daher eine Bearbeitung, welche sich jezt ganz auf die eigentliche Grundform beschränken wollte, sich an das bisherige gar nicht anschließen, aber eben deshalb auch wenig brauchbar sein würde, weder um die Glaubenslehre von den fremden Bestandtheilen zu reinigen, noch um die rednerische und dichterische Mittheilung klar und wahr zu erhalten.

§. 31. Die oben angegebene Eintheilung wird also nach allen diesen drei Formen der Reflexion über die frommen Gemüthserregungen vollständig dnrchzuführen sein, und zwar 179
so, daß überall die unmittelbare Beschreibung der Gemüthszustände selbst zum Grunde gelegt wird.

1. So wie sich die Elemente der Dogmatik fragmentarisch gebildet haben, und hernach die Disciplin selbst mehr aus diesen äußerlich zusammengefügt als organisch erzeugt worden ist, erklärt es sich leicht, daß größtentheils Säze von allen drei Formen ohne Unterscheidung zusammengestellt worden sind, keine von ihnen aber vollständig und übersichtlich durchgeführt ist. Allein ein solcher Zustand der Wissenschaft genügt der Forderung, welche an sie mit Recht gemacht werden kann, keinesweges, und an dessen Stelle muß, wenn man doch bei der Grundform allein nicht stehen bleiben kann, nothwendig die in unserm Saz angegebene Vollständigkeit treten; durch welche allein das gegenwärtige Bedürfniß befriedigt werden kann. Wie nun die oben [1] aufgestellte

[1] S. §. 11.

allgemeine Beschreibung der christlichen Frömmigkeit dieser ganzen Darstellung so zum Grunde liegt, daß auch die Eintheilung sich auf sie bezieht: so wird eine ähnliche allgemeine Beschreibung jedem einzelnen Theil voranzustellen sein, auf welche sich gleichfalls die weitere Gliederung desselben bezieht, und mit dieser werden die kirchlichen Lehren, die demselben Gebiet angehören, in Verbindung gebracht, zuerst die, welche der unmittelbaren Exposition des Gemüthszustandes am nächsten kommen, und dann die, welche dasselbe unter der Gestalt von göttlichen Eigenschaften und von Beschaffenheiten der Welt aussagen.

2. Hieraus folgt freilich, daß die Lehre von Gott, sofern sie sich in der Gesammtheit der göttlichen Eigenschaften darstellt, nicht eher als mit dem Ganzen zugleich vollendet wird, da man
180 sie gewöhnlich ununterbrochen und vor allen andern Lehrstükken vorträgt. Allein diese Verschiedenheit kann schwerlich als ein Nachtheil angesehen werden. Denn dessen nicht zu gedenken, daß doch göttliche Eigenschaften und Handlungsweisen, welche sich auf die Entwikklung menschlicher Zustände ausschließlich beziehen, wie man dies von allen sogenannten moralischen Eigenschaften Gottes sagen kann, nicht verstanden werden können ohne vorgängige Kenntniß dieser Zustände, ist doch im allgemeinen unläugbar, daß die übliche Anordnung besonders geeignet ist, das Verhältniß dieser Lehren sowol zu dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl überhaupt, als auch zu den Grundthatsachen der christlichen Frömmigkeit zu verbergen, und den Schein zu unterhalten, als ob sie eine davon ganz unabhängige speculative Theorie wären. Wogegen unsere Methode nicht nur diesen Zusammenhang in das vollste Licht sezt, sondern auch dasjenige näher zusammenstellt, was nur mit und durcheinander verstanden werden kann.

Zusaz. Weitere Vergleichungen des hier aufgestellten Schematismus mit den gewöhnlicheren unserer älteren und neueren Lehrbücher und Systeme würden die Grenzen dieser Einleitung überschreiten, da sie gar keinen Beruf hat zu polemisiren, und die Vertheidigung der Methode auch nicht anders geführt werden kann als durch die Ausführung selbst.

Der

# Glaubenslehre erster Theil.

# Erſter Theil. 183

## Entwikklung des frommen Selbſtbewußtſeins, wie es in jeder chriſtlich frommen Gemüthserregung immer ſchon vorausgeſezt wird, aber auch immer mit enthalten iſt.

### Einleitung.

§. 32. In jedem chriſtlich frommen Selbſtbewußtſein wird immer ſchon vorausgeſezt, und iſt alſo auch darin mit enthalten, das im unmittelbaren Selbſtbewußtſein ſich ſchlechthin abhängig finden, als die einzige Weiſe wie im allgemeinen das eigne Sein und das unendliche Sein Gottes im Selbſtbewußtſein Eines ſein kann.

1. Daß hier das geſammte chriſtlich fromme Selbſtbewußtſein als bekannt vorausgenommen wird, iſt völlig unverfänglich; denn indem hier von dem beſondern Inhalt jeder beſtimmten chriſtlichen Gemüthserregung gänzlich abgeſehen, und das ausgeſagte als keinesweges durch dieſe Verſchiedenheiten irgend beſtimmt geſezt wird: ſo kann auch von unſerm Saz für oder gegen keine dogmatiſche Darſtellung eines ſolchen beſondern Inhaltes irgend etwas gefolgert werden. Und nur wenn jemand 184
behaupten wollte, es könne chriſtlich fromme Momente geben, in welchen das Sein Gottes auf ſolche Weiſe gar nicht mitgeſezt ſei, d. h. welche gar kein Gottesbewußtſein im Selbſtbewußtſein

enthielten, denn würde unser Saz aus dem Gebiet des hier weiter zu beschreibenden christlichen Glaubens ausschließen. Deshalb beruft sich gegen einen solchen der Saz auf das christlich fromme Selbstbewußtsein, wie es überall in der evangelischen Kirche nur vorkommt und anerkannt wird; nämlich daß in jeder frommen Gemüthserregung, wie sehr auch der besondere Gehalt darin vorherrsche, doch das Gottesbewußtsein darin mitgesezt sei, und durch irgend etwas anderes nicht könne aufgehoben werden, so daß es keine Beziehung auf Christum geben könne, in welcher nicht auch Beziehung auf Gott wäre. Zugleich aber wird auch ausgesagt, daß dieses Gottesbewußtsein, so wie es hier beschrieben ist, nicht für sich allein einen wirklichen frommen Moment constituire, sondern immer nur in Verbindung mit anderen näheren Bestimmungen; so daß dieses in allen Erscheinungen der christlichen Frömmigkeit identische sich zu den einzelnen Momenten nur verhält, wie im Leben überhaupt das Ichsezen eines Jeden zu den einzelnen Momenten seines Daseins. Daher mit unserm Saz die Behauptung keineswegs im Widerspruch steht, daß in jeder christlichen frommen Erregung auch eine Beziehung auf Christum sein müsse. Vielmehr wenn sich[1] das fromme Gefühl zum wirklichen Moment nur ausprägt als Lust oder Unlust; in der christlichen Glaubensweise aber die in der religiösen Unlust gesezte Unfähigkeit dem Mangel an Gemeinschaft mit dem Erlöser zugeschrieben, hingegen die in der religiösen Lust gesezte Leichtigkeit das fromme Gefühl zu verwirklichen als eine aus dieser Gemeinschaft uns gewordene Mittheilung angesehen wird: so ist offen-
185 bar, daß es in der christlichen Gemeinschaft keinen frommen Moment giebt, in welchem nicht auch Beziehung auf Christum mitgesezt ist.

2. Es giebt von diesem sich schlechthin abhängig finden auch eine unfromme Erklärung, nämlich als sage es eigentlich nur die Abhängigkeit des endlichen Einzelnen von der Ganzheit und

[1] Vgl. §. 5.

Gesammtheit alles endlichen aus, und das was darin mitgesezt und worauf bezogen wird, sei mithin nicht Gott sondern die Welt. Allein wir können nicht anders als diese Erklärung für ein Mißverständniß ansehn. Nämlich wir kennen auch ein Mitgeseztsein der Welt in unserem Selbstbewußtsein, aber es ist ein anderes als das Mitgeseztsein Gottes in demselben. Denn die Welt, wenn man sie auch als Einheit sezt, ist sie doch die in sich selbst getheilte und zerspaltene Einheit, welche zugleich die Gesammtheit aller Gegensäze und Differenzen und alles durch diese bestimmten Mannigfaltigen ist, wovon jeder Mensch auch eines ist und an allen jenen Gegensäzen Theil hat. Das Einssein mit der Welt im Selbstbewußtsein ist also nichts anders, als daß wir uns unserer selbst als eines in diesem Ganzen mitlebenden Theiles bewußt sind; und dies kann unmöglich ein Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit sein. Vielmehr da alle mitlebenden Theile in Wechselwirkung unter einander stehn: so ist dieses mit dem Ganzen eines sein in jedem solchen Theile wesentlich ein zwiefaches, ein Gefühl der Abhängigkeit freilich, sofern die andern Theile selbstthätig auf ihn einwirken, aber eben so auch ein Gefühl der Freiheit, sofern er selbst ebenfalls selbstthätig auf die andern Theile einwirkt, und das eine ist von dem andern nicht zu trennen. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl also ist nicht als ein Mitgeseztsein der Welt zu erklären, sondern nur als ein Mitgeseztsein Gottes als der absoluten ungetheilten Einheit. Denn weder giebt es in Beziehung auf Gott unmittelbar ein Freiheitsgefühl, noch auch kann das Abhängigkeitsgefühl in Beziehung auf ihn ein solches sein, dem ein Freiheitsgefühl als Gegenstükk zukommen 186
kann; sondern auch auf der höchsten Stufe der christlichen Frömmigkeit und beim klarsten Bewußtsein der ungehemmtesten Selbstthätigkeit bleibt doch die Schlechthinigkeit des Abhängigkeitsgefühls in Bezug auf ihn unverringert. Und dies soll der Ausdrukk bezeichnen, das sich schlechthin abhängig finden sei die einzige Weise, wie Gott und Ich im Selbstbewußtsein zusammen sein kann. Will man diesen Unterschied also aufheben und das auf Gott

zurükkweiſende Selbſtbewußtſein mißkennen, als ſei es kein anderes als das auf die Welt zurükkweiſende: ſo muß man auch in dieſem lezteren die Realität des Freiheitsgefühls beſtreiten, mithin das leztere ganz aufheben, da es keinen ſelbſtbewußten Moment giebt, in welchem wir uns nicht auch als eins mit der Welt ſezten. Und allerdings rührt auch dieſe unfromme Erklärung, welche uns die hier behauptete Eigenthümlichkeit des frommen Selbſtbewußtſeins als Täuſchung verwirft, theils von ſolchen her, welche auch alles Freiheitsgefühl für Täuſchung erklären, theils freilich auch von ſolchen, welches indem ſie behaupten, es gebe nichts, wovon wir uns ſchlechthin abhängig fühlen könnten, alles Anseinanderhalten der Ideen Gott und Welt verwerfen.

3. Daß wir uns nun hier, da wir aus dem Gebiet der chriſtlichen Frömmigkeit gar nicht mehr hinausgehn, auch nicht um das noch nicht gehörig entwikkelte und ausgeſchiedene fromme Gefühl bekümmern, welches die polytheiſtiſchen Glaubensweiſen conſtituirt, das verſteht ſich von ſelbſt; denn in chriſtlicher Frömmigkeit kann nur monotheiſtiſches mitgeſezt ſein. Wendet man hingegen auf der andern Seite ein, das aufgeſtellte gehöre deswegen nicht hieher, weil es nicht ſowol eigenthümlich chriſtlich ſei als vielmehr gemeinſam monotheiſtiſch: ſo iſt zu antworten, daß es eine bloß monotheiſtiſche Frömmigkeit, in welcher das Gottesbewußtſein an und für ſich ſchon der Inhalt der from-
187 men Lebensmomente wäre, gar nicht giebt; ſondern ſo wie in der chriſtlichen Frömmigkeit mit dem Gottesbewußtſein immer eine Beziehung auf Chriſtum vorkommt [1] ſo in der jüdiſchen immer eine auf den Geſezgeber und in der muhamedaniſchen auf die Offenbarung durch den Propheten. In unſern heiligen Schriften führt deshalb Gott beſtändig den Beinamen des Vaters unſers Herrn Jeſu Chriſti: und der Ausſpruch Chriſti

[1] Quare in omni cogitatione de Deo et omni invocatione mentes intueantur Christum etc. Melanchth. Loc. de Deo.

Joh. 14, 7. 9. ſchließt doch zugleich auch dieſes in ſich, daß jede Beziehung auf Chriſtum auch Gottesbewußtſein enthält.

§. 33. Die Anerkennung, daß dieſes ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl, indem darin unſer Selbſtbewußtſein die Endlichkeit des Seins im Allgemeinen vertritt (Vgl. §. 8, 2.), nicht etwas zufälliges iſt noch auch etwas perſönlich verſchiedenes, ſondern ein allgemeines Lebenselement, erſezt für die Glaubenslehre vollſtändig alle ſogenannten Beweiſe für das Daſein Gottes.

Melanchth. loc. de Deo. Esse Deum et praecipere obedientiam juxta discrimen honestorum et turpium impressum humanis mentibus. — Zwingl. d. ver. et. fals. rel. p. 9. Fucus ergo est et falsa religio, quicquid a Theologis ex philosophia, quid sit Deus, allatum est. — Clem. Strom. VII. p. 864. *πίστις μὲν οὖν ἐνδιάθετόν τί ἐστιν ἀγαθὸν, καὶ ἄνευ τοῦ ζητεῖν τὸν θεὸν ὁμολογοῦσα τοῦτον εἶναι καὶ δοξάζουσα ὡς ὄντα· ὅθεν χρὴ ἀπὸ ταύτης ἀναγόμενον τῆς πίστεως, καὶ αὐξηθέντα ἐν αὐτῇ χάριτι θεοῦ τὴν περὶ αὐτοῦ κομίσασθαι ὡς οἷόν τέ ἐστι γνῶσιν.*

1. Man kann nicht das poſtulirte Selbſtbewußtſein in dem beſchriebenen Inhalt zugeben, und doch behaupten wollen, daß es etwas unweſentliches ſei d. h. daß es in einem menſchlichen 188
Daſein vorkommen könne und auch nicht, je nachdem der Menſch im Verlauf ſeines Lebens mit dieſem oder mit jenem zuſammentrifft. Denn das Erſcheinen deſſelben hängt gar nicht davon ab, daß einem ſoweit entwikkelten Subject irgend etwas beſtimmtes äußerlich gegeben, ſondern nur daß das ſinnliche Selbſtbewußtſein irgendwie von außen aufgeregt werde. Was aber innerlich vorausgeſezt wird, iſt nur das Allen ſchlechthin gemeinſame, die Intelligenz in ihrer ſubjectiven Function, welcher die Richtung auf das Gottesbewußtſein mit gegeben iſt. — Daß aber das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl an und für ſich auch in Allen daſſelbe iſt, und nicht in dem Einen ſo in dem Andern anders,

folgt schon daraus, das es nicht auf irgend einer bestimmten Modification des menschlichen Daseins beruht, sondern auf dem schlechthin gemeinsamen Wesen des Menschen, welches die Möglichkeit aller jener Differenzen in sich schließt, durch welche der besondere Gehalt der einzelnen Persönlichkeit bestimmt wird. — Wenn nun hierbei allerdings ein Unterschied der Vollkommenheit und Unvollkommenheit nach Maaßgabe der größeren oder geringeren Entwikklung zugegeben wird: so beruht dies darauf, daß die Erscheinung dieses Gefühls auch davon abhängt, daß ein Gegensaz ins Bewußtsein aufgenommen ist, der Mangel der Entwikklung ist aber eben das Ungesondertsein der Functionen. Denn wenn gegenständliches Bewußtsein und Selbstbewußtsein noch nicht bestimmt auseinander treten um auch bestimmt auf einander bezogen werden zu können, so ist das Bewußtsein überhaupt noch nicht als menschliches eigentlich entwikkelt; und wenn sinnliches Selbstbewußtsein und höheres Selbstbewußtsein noch nicht eben so von einander geschieden und auf einander beziehbar sind, ist diese Entwikklung noch nicht vollendet.

2. Demzufolge kann nun alle Gottlosigkeit des Selbstbe-189 wußtseins innerhalb der christlichen Gemeinschaft nur in mangelhafter oder gehemmter Entwikklung begründet sein; soll sie aber auch bei vollkommner Entwikklung vorkommen, so können wir dies nur für Wahn und Schein erklären. Man kann aber vorzüglich dreierlei Gottlosigkeit annehmen. Die erste ist der kindische gänzliche Mangel an Gottesbewußtsein, der sich in der Regel im Verlauf der natürlichen Entwikklung des Individuums verliert, und nur ausnahmsweise in die rohe Gottlosigkeit übergeht bei solchen, welche ihrer eigenen weiteren Entwikklung feindselig entgegenstreben. Beides kann sich außerhalb der christlichen Gemeinschaft im Großen finden bei Völkern, welche auf der niedrigsten Entwikklungsstufe unschuldiger oder freiwilliger stehen bleiben. Doch ist sie so schwerlich geschichtlich nachzuweisen. — Die zweite Gottlosigkeit ist die sinnliche, nämlich wenn zwar ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl erscheint, aber das darin

mitgesezte doch ein solches ist, wovon es keine schlechthinige Abhängigkeit geben kann; denn was leidenschaftsfähig vorgestellt wird, davon kann es keine schlechthinige Abhängigkeit geben, weil eine selbstthätige Einwirkung darauf möglich ist. In diesem Widerspruch kann man dann zweifelhaft sein, ob hier die Richtung auf das Gottesbewußtsein in der That gewirkt hat, und nur durch verkehrte Reflexion die Erscheinung getrübt wird, oder ob die Reflexion der ursprünglichen inneren Thatsache angemessen ist, und diese also eigentlich nicht dem Gebiet der Frömmigkeit angehört. Allein die Vergleichung mit der Art wie sich immer in der Kindheit zuerst das Gottesbewußtsein manifestirt, zeigt deutlich daß hier allerdings die Richtung auf das Gottesbewußtsein wirksam ist, und nur wegen unvollkommner Entwikklung des Selbstbewußtseins der Prozeß nicht rein zu Ende geführt werden kann. Verwandt aber ist dieser Zustand offenbar mit dem der Vielgötterei [1]. Denn derselbe Keim der Mannigfaltigkeit ist auch hier, nur daß er durch die entgegenstre- 190
benden Einwirkungen zurükkgehalten wird, und auch diese anthropopathische Auffassung ist bald gereinigter und geistiger bald auch bis an den Fetischismus streifend. — Die dritte Gottlosigkeit endlich ist die eigentlich so genannte Gotteslängnung, Atheismus, welche mitten unter Christen und bei vollkommner Entwikklung ja auf den höchsten Stufen der Bildung als speculative Theorie ausgesprochen wird. Diese nun ist zwiefach. Eines Theils eine frevelhafte Scheu vor der Strenge des Gottesbewußtseins, und dann, wiewol nie ohne daß lichte Augenblikke dazwischen träten, offenbar ein Erzeugniß der Zügellosigkeit, also eine Krankheit der Seele gewöhnlich von einer Verachtung alles intellectuellen begleitet; und von dieser kann man ganz eigentlich sagen, daß sie nicht ist, weil es dabei ganz an der innern Wahrheit fehlt. Anderntheils ist sie eigentlich nur eine raisonnirende Opposition gegen die gangbaren mehr oder weniger unangemessenen Darstellun-

[1] §. 8, 2.

gen des frommen Bewußtseins. Auch der Atheismus des achtzehnten Jahrhunderts war größtentheils nur ein durch die kirchliche Tyrannei hervorgerufener Kampf gegen die in der Glaubenslehre versteinerten anthropopathischen Vorstellungen. Aber wenn so über den Mängeln der Darstellung auch die innern Thatsachen des Selbstbewußtseins selbst gänzlich verkannt werden: so ist dies tiefe Mißverständniß doch nur eine Kränklichkeit des Verstandes, die sich zwar von Zeit zu Zeit sporadisch erneuern kann, aber doch nie etwas geschichtlich beharrliches hervorbringt. Daher kann auch diese Thatsache unserer Behauptung, daß das dargelegte schlechthinige Abhängigkeitsgefühl und das darin mitgegebene Gottesbewußtsein ein wesentliches menschliches Lebensmoment sei, keinen Eintrag thun.

3. Gesezt aber auch, man könnte die Allgemeinheit desselben bestreiten: so würde doch daraus der Glaubenslehre keine
191 Verpflichtung entstehen, das Dasein Gottes zu beweisen, sondern sie würde daran etwas vollkommen überflüssiges thun. Denn insofern auch in der christlichen Kirche das Gottesbewußtsein erst entwikkelt werden soll bei der Jugend, könnten doch Beweise, wenn auch die Jugend im Stande wäre sie zu fassen, nur ein objectives Bewußtsein hervorbringen, welches hier gar nicht bezwekkt wird, und aus welchem auch die Frömmigkeit keineswegs von selbst hervorgeht. Die Frage, ob es dergleichen Beweise gebe, und ob nicht, wenn Gott uns nicht unmittelbar gewiß ist, dann eigentlich das unmittelbar gewisse, woraus Gott bewiesen werden könnte, Gott sein müßte, gehört gar nicht hierher; sondern nur, daß diese Beweise nie ein Bestandtheil der Glaubenslehre sein können, als welche nur für diejenigen ist, welche die beschriebene innere Gewißheit von Gott haben, deren sie sich in jedem Augenblikk unmittelbar bewußt werden können. Dieses nun wäre nach unserer Erklärung von der christlichen Glaubenslehre gar nicht nöthig besonders auszuführen, wenn es nicht doch nöthig schiene gegen die allgemeine Praxis zu protestiren, welche an dieser Stelle die Dogmatik mit

solchen Beweisen ausstattet, oder wenigstens sich auf dieselben als auf etwas von andern Wissenschaften her bekanntes beruft. Daß nun diese Berufung für den Zwekk der Dogmatik völlig unnüz ist, da weder in der Katechese, noch in der homiletischen Mittheilung, noch im Missionsgeschäft irgend ein Gebrauch von solchen Beweisen zu machen ist, und auch die Erfahrung zeigt, wie wenig gegen den oben beschriebenen theoretischen Atheismus durch einen solchen Kampf ausgerichtet wird, dies versteht sich von selbst. Die Dogmatik also muß überall die unmittelbare Gewißheit, den Glauben, vorausseszen, und hat also auch was das Gottesbewußtsein im allgemeinen betrifft, nicht erst die Anerkennung desselben zu bewirken, sondern nur den Inhalt desselben zu entwikkeln. Daß ihr solcherlei Beweise aber gar nicht zukommen, geht auch schon daraus hervor, daß es unmöglich ist, 102
diesen Beweisen eine dogmatische Form zu geben, indem man dabei auf Schrift und symbolische Bücher gar nicht zurükkgehn kann, weil diese selbst gar nicht beweisen, sondern nur behaupten, und derjenige, für den diese Behauptung schon eine Autorität ist, keines Beweises bedarf. Die herrschende Methode die christliche Glaubenslehre dennoch mit solchen Vernunftbeweisen und mit Beurtheilungen anzuschwellen hat ihren Grund in der noch aus dem patristischen Zeitalter herrührenden Verwechselung von Philosophie und Dogmatik [1]. Sehr verwandt mit dieser und also hier auch namhaft zu machen, ist die eben so irrige Ansicht, die christliche Theologie, zu welcher ja auch die Dogmatik gehört, unterscheide sich von der christlichen Religion auch durch den Erkenntnißgrund; so nämlich daß die Religion nur aus der Schrift schöpfe, die Theologie aber auch aus den Vätern und aus der Vernunft und Philosophie, da doch gerade die Theologie aus der Schrift schöpft, die Schrift selbst aber erst durch die christliche Religion entstanden ist, was

[1] Augustin. d. ver. rel. 8. Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem.

aber aus Vernunft und Philosophie geschöpft ist, nicht kann christliche Theologie sein. Es ist gewiß ein großer Gewinn hier und anderwärts alle Materialien von dieser Art aus der christlichen Glaubenslehre zu verweisen, weil nur dadurch eine Gleichförmigkeit des Verfahrens herzustellen ist, und eine solche schwierige Wahl zwischen moralischen Beweisen geometrischen Beweisen und wahrscheinlichen Beweisen[1] kein Geschäft ist dessen sich ein Glaubenslehrer auch nur zu seiner eigenen Befriedigung entledigen kann.

193 Zusaz. Es kann nicht unrecht sein an dieser Stelle, wiewol als ganz außerhalb unseres gegenwärtigen Verfahrens liegend, dennoch zu bemerken, daß es ein eben solches Mitgesezt-sein Gottes im objectiven Bewußtsein geben kann, auch als nicht an und für sich in der Form eines zeiterfüllenden Bewußtseins erscheinend, das aber auf ähnliche Weise durch die sinnliche Wahrnehmung erweckt und zur Erscheinung gebracht werden kann, und aller wissenschaftlichen Gestaltung sowol auf dem Gebiet der Natur als auf dem der Geschichte zum Grunde liegt. Allein wie es der Wissenschaft nur zum Schaden gereichen könnte, wenn man sich für sie wollte auf die Aussagen des frommen Selbstbewußtseins berufen, oder der Wissenschaft etwas aus diesem Gebiet beimischen: eben so kann es auch für den Glauben und die Glaubenslehre nur nachtheilig sein, wenn man sie mit wissenschaftlichen Säzen durchschießt, oder sie von der Grundlage der Wissenschaft abhängig machen will. Denn die Glaubenslehre hat es eben so wenig mit dem objectiven Bewußtsein unmittelbar zu thun als die reine Wissenschaft mit dem subjectiven.

**§. 34.** Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist in jeder christlich frommen Erregung mit enthalten, in dem Maaß als darin, vermittelst dessen wodurch sie mit bestimmt

[1] S. Reinhardts Dogm. §. 7. u. §. 30.

wird, zum Bewußtsein kommt, daß wir in einen allgemeinen Naturzusammenhang gestellt sind, d. h. in dem Maaß, als wir uns darin unsrer selbst als Theil der Welt bewußt sind.

1. Das sich seiner selbst als eines Theils der Welt bewußt sein, und sich in einen allgemeinen Naturzusammenhang gestellt finden, ist eines und dasselbe. In jedem wirklichen Selbstbewußtsein ist entweder ein Bezogensein unseres Seins auf ihm entgegengesetztes oder ein Zusammenfassen eines Seins und Habens. Das uns entgegengesezte muß natürlich abnehmen, je mehr wir unser Selbst- 194
bewußtsein erweitern. Erweitern wir es zum Bewußtsein der menschlichen Gattung, oder sind wir uns gar unsrer selbst als endlicher Geist schlechthin bewußt: so ist uns nichts mehr entgegengesezt, als nur was der Geist nicht hat. Nun aber findet die Erweiterung nur statt vermöge einer partiellen Identität, mithin eines Naturzusammenhanges, also in einen Naturzusammenhang des geistigen Seins finden wir uns in jeder solchen Operation gestellt. — Indem wir aber in unserm Selbstbewußtsein von dem Geist in uns die Organisation beständig unterscheiden, ist diese darin gesezt als die ursprüngliche Habe, ursprünglich eben vermöge eines Naturzusammenhanges. Sie ist aber in unserm Selbstbewußtsein immer gesezt als afficirt von anderm Sein und also mit diesem ebenfalls im Naturzusammenhange. Dieser aber ist nicht mit einer Grenze gesezt und also, nur unentwikkelt, alles endliche Sein in demselben mitgesezt. Eben so unentwikkelt ist auch, wenn wir unser Selbstbewußtsein zu dem der menschlichen Gattung erweitern, die ganze Erde nebst deren Zusammenhang nach außen, theils als Habe, theils als entgegengesezes mitgesezt. Aber das entgegengesezte ist nur im Selbstbewußtsein, sofern es uns afficirt, mithin mit uns im Naturzusammenhang steht; und so ist also der gesammte Naturzusammenhang oder die Welt in unserm Selbstbewußtsein mitgesezt, sofern wir uns unserer selbst als eines Theils der Welt bewußt sind. Dies aber muß vermöge des jedesmal mitgesezten sinnlichen Selbst-

bewußtſeins in jeder chriſtlich frommen Erregung der Fall ſein. Auch wenn wir uns unſrer ſelbſt als nur vorſtellende Thätigkeit bewußt wären, alſo ſofern wir der Ort für die Begriffe ſind: ſo iſt dann auch das Selbſtbewußtſein der Ort für die Wahrheit, mithin ein Zuſammenhang des Seins im Selbſtbewußtſein geſezt, welcher dem Zuſammenhang der Begriffe im objectiven Bewußtſein entſpricht.

196 2. Man findet allerdings häufig die Anſicht, daß je mehr im Selbſtbewußtſein der Naturzuſammenhang hervortrete, um deſto mehr trete das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl zurükk, und im Gegentheil dann am ſtärkſten hervor, wenn etwas den Naturzuſammenhang aufhebendes, d. h. Wunderbares geſezt iſt. Allein wir können dieſe nur als einen Irrthum bezeichnen. Vielmehr verhält es ſich ſo, daß wir den Naturzuſammenhang am meiſten aufheben, wenn wir entweder einen todten Mechanismus ſezen oder Zufall und Willkühr, und in beiden Fällen tritt dann auch das Gottesbewußtſein zurükk zum deutlichen Beweis, daß es nicht im umgekehrten Verhältniß mit dem Bewußtſein des Naturzuſammenhanges ſteht. Das Wunderbare aber ſezt offenbar den Naturzuſammenhang voraus; denn allgemeine Zufälligkeit ſchließt alles Wunderbare aus. Wenn alſo wirklich das Wunderbare vorzüglich das Gottesbewußtſein aufregte: ſo wäre der Grund davon nur darin zu ſuchen, daß Manche nur durch die Ausnahme zum Bewußtſein der Regel kämen. Die Behauptung an und für ſich aber würde zu der Folgerung berechtigen, daß in den frommen Erregungen der römiſchen Kirche dieſes allgemeine Gottesbewußtſein weit ſtärker und häufiger hervortrete als in der unſrigen, weil nämlich dort eigentlich Alle immer mitten in das Wunderbare geſtellt ſind und es jeden Augenblikk erwarten können. Das Verhältniß iſt aber eher umgekehrt. — Unſer Saz beſtätigt ſich aber auch im Einzelnen. Der tägliche Kreislauf der atmoſphäriſchen Veränderungen erſcheint uns oft als Mechanismus, auf der andern Seite iſt er der vorzüglichſte Siz des ſcheinbar zufälligen, wogegen die periodiſche Erneuerung

der Lebensverrichtungen uns das lebendigste Naturgefühl giebt; offenbar aber ist auch in diesen das Gottesbewußtsein stärker mitgesezt als in jenem.

3. Es läßt sich aber keine christlich fromme Erregung denken, bei welcher wir uns nicht zugleich als in den Naturzusam- 196
menhang gestellt fänden. Sie mag aussagen was sie wolle, sie mag in Handlung ausgehen oder in Betrachtung, immer werden wir uns unsrer so bewußt sein, und dieses Bewußtsein auch mit dem Gottesbewußtsein geeiniget, weil sonst der Moment ein frommer wäre und auch keiner. Das einzige, worauf noch aufmerksam zu machen wäre, ist nur dieses, daß dieser Bestandtheil unserer frommen Momente seinem Inhalt nach auf allen Stufen der christlichen Entwikklung derselbe ist. Denn freilich viel häufiger wird er vorkommen, wenn ein Gemüth in der Gemeinschaft mit Christo schon eine sehr große Leichtigkeit in der Entwikklung des Gottesbewußtseins gewonnen, und sehr wenig in einem solchen, welches der sinnliche Trieb von einem Moment zum andern so rasch hinüberleitet, daß eine solche Entwikklung nur selten erfolgen kann. Aber der Inhalt ist immer derselbe, weil er gar nicht von irgend einem bestimmten Verhältniß oder Zustand abhängt, sondern der Einzelne seine schlechthinige Abhängigkeit als ganz dieselbige sezt mit der jedes andern endlichen Seins. — Nichts anders also als dieses fromme Naturgefühl im allgemeinen haben wir in dem ersten Theil unserer Darstellung, abgesehen von dem besondern christlichen Gehalt, an dem es jedesmal haftet, nach bestem Vermögen zu beschreiben.

§. 35. Wir werden also nach Maaßgabe der drei aufgestellten Formen [1] hier zu beschreiben haben, zuerst das in jenem Selbstbewußtsein gesezte Verhältniß zwischen dem endlichen Sein der Welt und dem unendlichen Sein Gottes; dann im zweiten Abschnitt, wie geeigenschaftet in jenem

[1] Vgl. §. 30.

Selbstbewußtsein Gott in Beziehung auf die Welt gesezt
197 wird; endlich im dritten Abschnitt, wie beschaffen in demsel-
ben die Welt vermöge der schlechthinigen Abhängigkeit von
Gott gesezt ist.

1. Dieses Bewußtsein, das sich selbst — als endliches Sein betrachtet, also Namens alles endlichen Seins — schlechthin abhängig finden als ein innerlich immer gegebenes, das in jedem Moment zur Erscheinung gebracht werden kann, ist ein Gemüthszustand, und der erste Saz entspricht also ganz dem, was wir von der dogmatischen Grundform fordern. In diesem nun muß das Verhältniß der Welt als des schlechthin abhängigen zu Gott als dem, wovon es schlechthin abhängig ist, ausgedrükkt sein, und es ist, wenn die aufzustellenden Säze sich in diesen Grenzen halten, keine Art einzusehen, wie sie könnten das eigentliche Gebiet der Dogmatik überschreiten.

2. Diese Gefahr findet aber allerdings statt bei den andern beiden Formen. Denn diese geben nicht mehr unmittelbar das fromme Selbstbewußtsein wieder, in welchem nur der Gegensaz und die Beziehung des entgegengesezten auf einander gesezt ist; sondern indem die eine Gott und die andere die Welt zum Subject ihrer Säze machen, muß sehr genau darauf geachtet werden, daß sie nicht jede von ihrem Subject etwas aussagen, was über den unmittelbaren Inhalt jenes Selbstbewußtseins hinausgeht. Nun hat die zweite dogmatische Form, welche göttliche Eigenschaften aussagt, zu ihrer nächsten Grundlage die in hymnischen und homiletischen Darstellungen vorkommenden dichterischen und rhetorischen Ausdrükke, und kann sehr leicht, indem sie diese nicht genugsam dem dialektischen Sprachgebiet assimilirt von dem unendlichen Sein etwas aussagen, wobei der in dem Selbstbewußtsein enthaltene Gegensaz nicht mehr bestehen kann, sondern das Unendliche selbst als ein abhängiges erscheint von dem end-
198 lichen, welches vielmehr schlechthin abhängig von ihm gesezt war. Dann also würden sie nicht mehr dem frommen Selbstbewußt-

sein, deſſen Ausdrukk ſie doch ſein ſollen, entſprechen. Nach einer andern Seite hin bedenklich iſt die dritte Form, weil nämlich, wenn die Welt zum Subject dogmatiſcher Säze gemacht wird, gar leicht theils wegen der gewohnten Vermiſchung des ſpeculativen mit dem dogmatiſchen, theils auch weil diejenigen die dem wiſſenſchaftlichen Gebiet fremd geblieben ſind, die ihnen auch wünſchenswerthen allgemeinen Vorſtellungen am liebſten aus derſelben Quelle ſchöpfen mögen, welche ihnen ihr höheres Selbſtbewußtſein verdeutlicht, und ſo aus Nachgiebigkeit gegen dieſe mißverſtandenen Foderungen auch in die katechetiſchen und homiletiſchen Mittheilungen objective Säze ſich verirren, welche dann auch unter etwas veränderter Form in die Dogmatik übergehen.

3. Iſt nun ſo in den Säzen der beiden andern Formen das dogmatiſche Gebiet überſchritten worden, und haben dieſe im Gebrauch das Uebergewicht gewonnen: ſo iſt dann nur zu natürlich, daß dieſen lezteren mehr und mehr auch die Säze der erſten Form angepaßt werden, und auf dieſe Weiſe an Abweichungen theilnehmen, welche ihnen an und für ſich am meiſten würden fremd geblieben ſein. — In wiefern nun dieſes in der bisherigen Entwikklung der Dogmatik vorgekommen iſt, wird die folgende Darſtellung ſelbſt zeigen.

# Erſter Abſchnitt.

## 199 Beſchreibung unſeres frommen Selbſtbewußtſeins, ſofern ſich darin das Verhältniß zwiſchen der Welt und Gott ausdrükkt.

### Einleitung.

**§. 36.** Der urſprüngliche Ausdrukk dieſes Verhältniſſes, daß nämlich nur die Welt in der ſchlechthinigen Abhängigkeit von Gott beſteht, ſpaltet ſich in der kirchlichen Lehre in die beiden Säze, daß die Welt von Gott erſchaffen iſt, und daß Gott die Welt erhält.

Anm. *Πιστεύω εἰς θεὸν παντοκράτορα* iſt auch der urſprünglichſte einfache Ausdrukk des römiſchen Symbolum. — Docent — Deum — semper adorandum ut omnium Dominum ac regem summum in aevum regnantem; ab eoque solo pendere omnia. Conf. Bohem. Art. III. — Omnia ipsum habere sub potestate et manu. Catech. Genev.

1. Der Saz, daß die Geſammtheit des endlichen Seins nur in der Abhängigkeit von dem Unendlichen beſteht, iſt die voll-
200 ſtändige Beſchreibung der hier aufzuſtellenden Grundlage jedes frommen Gefühls. Wir finden uns ſelbſt immer nur im Fortbeſtehen, unſer Daſein iſt immer ſchon im Verlauf begriffen; mithin kann auch unſer Selbſtbewußtſein, ſofern wir von allem anderen abgeſehen uns nur als endliches Sein ſezen, dieſes nur in ſeinem Fortbeſtehen repräſentiren. In dieſem aber auch ſo vollſtändig — weil nämlich das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl ein

so allgemeiner Bestandtheil unseres Selbstbewußtseins ist — daß wir sagen können, in welcher Art des Gesammtseins und in welchen Zeitpunkt wir auch möchten gestellt sein, wir würden in jeder vollständigen Besinnung uns immer nur so finden, und daß wir dieses auch immer auf das gesammte endliche Sein übertragen. Der Saz, daß Gott die Welt erhält, ist an und für sich betrachtet jenem völlig gleich; er bekommt nur wenigstens scheinbar einen andern und geringeren Gehalt dadurch, daß — gewohnt erhalten und erschaffen zusammen zu denken — der Anfang aus dem Umfang des Begriffs der Erhaltung ausgeschlossen bleibt. Der Saz hingegen, daß Gott die Welt erschaffen hat, an und für sich betrachtet, sagt zwar auch schlechthinige Abhängigkeit aus, aber mit Ausschluß des Fortbestehens nur für den Anfang, sei es nun der Welt auf einmal oder nach einander ihrer Theile, immer doch etwas, das uns im Selbstbewußtsein unmittelbar gar nicht gegeben ist. Dieser Saz erscheint also nur als ein dogmatischer, sofern Schöpfung eine Ergänzung ist zu dem Begriff der Erhaltung, um die unbedingt alles umfassende Abhängigkeit wieder zu gewinnen.

2. Es kann also keinen andern hinreichenden Grund geben, statt des ursprünglichen Ausdrukks der so nahe liegt diese Spaltung beizubehalten, und kann auch keinen andern richtigen Grund gegeben haben sie ursprünglich in die Glaubenslehre einzuführen, als daß diese Spaltung schon vorher in der allgemeinen religiösen Mittheilung gewesen war, und daß über der Angemessenheit der Ausdrükke um so besser gewacht und das rechte Maaß für 201
sie aufgestellt werden konnte, wenn man dieselbe Unterscheidung auch in die Glaubenslehre aufnahm. Ursprünglich also ist dieselbe nicht auf rein dogmatischem Wege entstanden; aber nicht nur dieses, sondern sie ist auch nicht ein Erzeugniß des reinen religiösen Interesse, als welches sich in dem einfachen Ausdrukk vollkommen befriedigt finden muß, und also sich selbst überlassen die Spaltung wieder in Vergessenheit bringen würde. Allein für die nur einigermaßen geweckte menschliche Einbildungskraft ist

der Anfang alles räumlichen und zeitlichen Seins ein Gegenstand, den sie nicht vorübergehen kann, mithin auch die Behandlung der Frage älter als das abgesonderte wissenschaftliche Hervortreten der Speculation und schon der Zeit der mythischen Productivität angehörig. So knüpft sie sich auch unter uns zulezt an die mosaische Schöpfungsgeschichte; aber dadurch allein kann sie eben so wenig ein rein religiöses oder gar christliches Element werden, als anderes was auf ähnliche Weise aus der urväterlichen vorgeschichtlichen Zeit in denselben Büchern vorgetragen wird. Vielmehr hat sich jene Darstellung lange Zeit gefallen lassen müssen auch speculativ und naturwissenschaftlich verwendet zu werden und zwar um die entgegengesezten Ansichten durch sie zu bestätigen oder gar aus ihr abzuleiten.

§. 37. Da die evangelische Kirche beide Lehren aufgenommen aber in ihren Bekenntnißschriften keine von beiden eigenthümlich gestaltet hat: so liegt uns ob sie so zu behandeln, daß sie zusammengenommen den ursprünglichen Ausdrukk erschöpfen.

Anm. Augsb. Bek. I. Ein Schöpfer und Erhalter aller Ding, der sichtbaren und unsichtbarn. Ebend. XIX. . . . wiewol Gott der Allmächtig die ganze Natur geschaffen hat und erhält ꝛc. — Conf. et expos. simpl. III. Deum credimus . . creatorem rerum
202 omnium cum visibilium tum invisibilium . . . . et omnia vivificantem et conservantem. — Conf. gall. VII. Credimus Deum cooperantibus tribus personis — condidisse universa, non tantum coelum et terram omniaque iis contenta, sed etiam invisibiles spiritus. — Conf. angl. I. Unus est Deus . . creator et conservator omnium tum visibilium tum invisibilium. — Conf. scot. I. . unum Deum . . per quem confitemur omnia in coelo et in terra tam visibilia quam invisibilia creata in suo esse retineri etc. — Conf. hung. Confitemur Deum verum esse et unum auctorem et conservatorem omnium.

1. Diese Nebeneinanderstellungen von Schöpfung und Erhaltung stammen sämmtlich ab von dem, was in dem römischen

Symbolum zu dem oben angeführten einfachen Ausdrukk später ist hinzugefügt worden [1], und im Konstantinopolitanischen erweitert [2]. Da nun hier über die Art des Hervorbringens nichts bestimmt ist, so ist an dieser Theilung auch nichts zu bemerken als die Absicht, daß nichts kein Raumpunkt und kein Zeitpunkt von jener Allherrschaft soll ausgenommen sein. Auch die auf die Dreieinigkeit bezüglichen Ausdrükke sind weder dem gallikanischen Bekenntniß eigenthümlich noch erst dieser Zeit angehörig; sondern dasselbe steht auch im Augsburgischen Bekenntniß, indem dort die Dreieinigkeit das Subject ist zu dem Schöpfer und Erhalter, und sie haben ihren Ursprung schon in dem Symb. Quie. wo omnipotens und dominus von den drei Personen prädicirt wird, was offenbar ganz dasselbe besagt. Nur daß diese Bestimmungen zu unserer jezigen Betrachtung gar nicht gehören, da die Dreieinigkeitslehre keinesweges bei jeder christlich frommen Gemüthserregung schon voraus gesezt wird oder auch nur in jeder enthalten ist. Unverkennbar aber ist in diesen Ausdrükken eine Abstufung, so daß der ursprüngliche Ausdrukk des römischen Symb.203 und die gallikanische Confession die äußersten Glieder bilden, indem in jenem noch gar keine Sonderung ist, in dieser aber ist sie so vollständig, daß die Erhaltung gar nicht in Verbindung mit der Schöpfung behandelt wird, sondern sich hernach in der Weltregierung verbirgt. Dem ersten stehn dann am nächsten die böhmische und schottische Confession, der lezten die Augsburgische und die angeführte helvetische. Uebrigens gehören sie alle unserer Form an, wenn sie auch nicht alle so bestimmt wie der Ausdrukk in der böhmischen auf das erregte Selbstbewußtsein zurükkgehn, indem sie Eigenschaften so wenig von Gott als von der Welt aussagen, sondern von Gott nur Verhältnißbegriffe und Handlungen. Denn anders als so, daß Gott allein Thätigkeit ursprünglich zugeschrieben wird, läßt sich doch das Verhältniß der schlechthinigen Abhängigkeit gar nicht ausdrükken.

[1] εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς.

[2] ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων.

2. Aus dieſem Sachverhältniß folgt ſchon [1], daß wir in der evangeliſchen Kirche nicht nur einen ſehr freien Spielraum haben zu mannigfaltiger Bearbeitung dieſer Lehrſtükke, ſondern daß wir auch aufgefordert ſind ihn zu benuzen. Denn es ſteht uns nicht nur frei, indem wir auf die erſte Quelle zurükkgehen, uns mehr an den älteſten und einfachſten Ausdrukk anzuſchließen und dieſen auch ohne eine ſolche Sonderung, ſoweit es der Zwekk der Glaubenslehre erfordert, zu entwikkeln, ſondern auch unter der Form der Sonderung beider Lehrſtükke muß ſich in der evangeliſchen Kirche alles als freie Meinung geltend machen dürfen, was nur eben ſo ſehr als die ziemlich weitſchichtigen und unbeſtimmten Ausdrükke der verſchiedenen Bekenntnißſchriften auf den einfachen Ausdrukk des Grundgefühls kann zurükkgeführt werden. Und bedenken wir, daß auf dieſe Lehren wegen ihrer weiten Entfernung von den zunächſt ſtreitig gewordenen im erſten
204 Entſtehen unſerer Kirche die Aufmerkſamkeit der Reformatoren nicht hingelenkt wurde: ſo haben wir die Pflicht ernſtlich zu prüfen — zumal dieſe Lehrſtükke ſo mancherlei fremdartigen Einflüſſen ausgeſezt ſind, denen Widerſtand muß geleiſtet werden — ob die ſymboliſchen Formeln nicht ſelbſt die Spuren dieſer Einflüſſe verrathen, und wenn auch das nicht, ob ſie auch jezt noch unſerm Bedürfniß entſprechen, und ob nicht vielleicht die weitere Entwikklung des evangeliſchen Geiſtes und die mancherlei Umwälzungen im Gebiet der Philoſophie ſowol als der realen Wiſſenſchaften andere Beſtimmungen erfordern, in welchem Fall es dann ganz unbedenklich ſein würde den ſymboliſchen Ausdrukk auch ganz zu verlaſſen.

3. In dieſer Hinſicht nun erſcheint die aufgeſtellte Norm für die Behandlung zwekkmäßig nicht nur ſondern auch hinreichend. Denn wenn doch unſtreitig der Zwekk der Dogmatik erfordert den einfachen Ausdrukk ſo weit zu entwikkeln, daß das Sprachgebiet der volksmäßigen religiöſen Mittheilung über dies Grund-

[1] Vgl. §. 27, 2.

verhältniß der Welt zu Gott geregelt und behütet werden kann: so iſt es zwekkmäßig für jezt noch in die Sonderung von Schöpfung und Erhaltung einzugehn. Aber die Gefahr, welche hieraus entſteht ſich in fremdartiges zu verlieren und über das eigentliche religiöſe Gebiet in das ſpeculative hinauszugehn, wird nicht ſichrer abgewendet, als wenn alle einzelnen Säze, wie man auch dazu gekommen ſein mag, immer wieder auf jenen einfachen Ausdrukk zurükkgeführt werden, der das unmittelbare fromme Selbſtbewußtſein am treuſten wiedergiebt. Ginge aber jedes von dieſen beiden Lehrſtükken ganz in jenen urſprünglichen Ausdrukk auf, ſo daß wie in jenem auch in jedem von ihnen dem weſentlichen nach beides geſezt iſt, in der Lehre von der Schöpfung zugleich die Erhaltung und umgekehrt; ſo wäre jedesmal der andere überflüßig. Alſo entweder müßte man dann den geſammten Inhalt jenes Grundgefühls zwiefach darſtellen, oder ſich mit beiden ſo einrichten, daß ſie nur zuſammengenommen das zur Darſtellung brächten, was der urſprüngliche Ausdrukk unentwikkelt enthält, welches leztere denn offenbar vorzuziehen iſt.

**§. 38.** Aus jeder von beiden Lehren kann alles entwikkelt werden, was in dem urſprünglichen Ausdrukk enthalten iſt, wenn nur in beiden Gott eben ſo allein beſtimmend gedacht wird, wie in jenem.

Calvin. Institut. I. 16. 1. In hoc praecipue nos a profanis hominibus differre convenit, ut non minus in perpetuo mundi statu quam in prima ejus origine praesentia divinae virtutis nobis eluceat. — Nemesius d. nat. hom. p. 164. Ed. Ant. *Εἰ γὰρ λέγοι τὶς, ὅτι κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς γένεσιν ἑρμῷ προβαίνει τὸ πρᾶγμα, τοῦτο ἂν εἴη λέγων, ὅτι τῇ κτίσει συνυπάρχει πάντως ἡ πρόνοια. τὸ γὰρ ἑρμῷ προβαίνειν τὸ κτισθὲν, δηλοῖ τῇ κτίσει συγκαταβεβλῆσθαι τὴν πρόνοιαν· καὶ οὕτως οὐδὲν ἂν ἄλλο λέγοι, ἢ τὸν αὐτὸν εἶναι ποιητὴν ἅμα καὶ προνοητὴν τῶν ὄντων.*

1. Wenn wir mit den ſymboliſchen Ausdrükken, die ſämmt-

lich nicht von einem All, sondern von allen Dingen reden, den Begriff der Schöpfung zunächst auf die einzelnen Dinge beziehen, so ist was als Entstehen von diesen irgend uns zum Bewußtsein kommt, immer nichts anders als die Erhaltung der Gattungen, welche durch das Wiederentstehen der einzelnen Dinge bedingt ist [1]. Vertritt nun das hier zum Grunde liegende Selbstbewußtsein das gesammte endliche Sein: so liegt uns auch das Gattungsbewußtsein eben so nahe, als das des Einzellebens, weil wir uns in unserm Selbstbewußtsein immer als Menschen sezen, mithin wird auch der Ausdrukk, daß die Erneurungen durch Gott beste-
206 hen dem Inhalt jenes Selbstbewußtseins, was diesen Gegenstand betrifft, eben so vollkommen entsprechen wie der, daß die einzelnen Dinge durch Gott entstehn. Können wir nun aber auch nach unserer erweiterten Weltkenntniß die Weltkörper mit allem auf ihnen entwikkelten Leben als einzelne Dinge ansehen, die nicht nothwendig alle gleichzeitig entstanden sind: so ist doch offenbar ihr successives Entstehen auch anzusehen als das wirksame Fortbestehen bildender Kräfte, die in dem endlichen Sein müssen niedergelegt sein. Und so finden wir nichts, dessen Entstehen nicht unter den Begriff der Erhaltung zu bringen wäre, so weit nur immer unser Bewußtsein reicht, so daß die Lehre von der Schöpfung ganz in der von der Erhaltung aufgeht. Aber eben so, wenn wir die einzelnen Dinge als erschaffen ansehn und nun weiter hinabsteigen: so ist die Erhaltung derselben doch zugleich der Wechsel von Veränderungen und Bewegungen, in dem ihr Dasein abläuft. Allein indem diese immer mehr oder weniger zusammengehörige Reihen bilden, so wird mit jedem Anfang einer Reihe von Thätigkeiten oder aus dem Subject ausgehenden Wirkungen etwas neues gesezt, was vorher in demselben Einzelwesen nicht gesezt war; dies ist mithin ein neues Entstehen und kann als eine Schöpfung angesehen werden, um desto mehr freilich, je

[1] So auch Nemesius p. 163. *πῶς οὖν ἕκαστον ἐκ τοῦ οἰκείου σπέρματος φύεται καὶ οὐκ ἐξ ἄλλου προνοίας ἀπούσης;*

mehr ein solcher Anfang als ein bedeutender Entwikklungsknoten erscheint; allein das mehr oder minder kann hier keinen bestimmten Abschnitt machen. Da nun jede einzelne Thätigkeit in sich selbst wieder eine Reihe bildet und ihr Anfang ein Entstehen ist: so fällt alles, so weit sich nur unser Bewußtsein erstrekkt, was wir gewöhnlich als Gegenstand der göttlichen Erhaltung ansehen, auch unter den Begriff der Schöpfung. Dieser also in seinem ganzen Umfang genommen macht jenen überflüßig, gerade wie wir es vorher umgekehrt gesehen haben; denn was in dem einen von beiden nicht aufgehen will, ist uns auch für den andern nicht gegeben. Die volksmäßige religiöse Mittheilung hält sich 207
daher ohne Tadel an diese Freiheit, und betrachtet dieselbe Begebenheit bald als neue Schöpfung bald als gesezmäßige Erhaltung, und die Andacht wird sich schwerlich dazu verstehen, eine Rangordnung festzustellen, als ob das eine vollkommner oder in einem höheren Styl dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl entspräche als das andere.

2. Diese Gleichheit ist indeß allerdings dadurch bedingt, daß die göttliche Begründung auf der einen und die Abhängigkeit des endlichen Seins auf der andern Seite gleich vollständig gedacht werde, man möge nun etwas als von Gott erschaffen oder als durch Gott erhalten vorstellen. Denkt man nun die Schöpfung der Welt als Einen göttlichen Act, und mit diesem den ganzen Naturzusammenhang: so kann dieses ein vollkommner Ausdrukk des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls sein, wenn man sich nur nicht jenen Act denkt als aufgehört habend, mithin auf der einen Seite in Gott einen Wechsel von Thätigkeit in Beziehung auf die Welt und von Ruhe, auf der andern aber in der Welt einen Wechsel zwischen einem Bedingtsein des Ganzen durch Gott und einem Bedingtsein alles einzelnen jedes durch das andere. Eben so, denkt man sich die Erhaltung als eine auf den ganzen Weltenlauf sich beziehende göttliche Thätigkeit, und auf dieser eben so den ersten Anfang beruhend wie jeden folgenden Zustand: so ist dieses ein vollkommner Ausdrukk des betreffenden

Selbstbewußtseins, wenn man sich nur nicht denkt auch vor und außer jener Thätigkeit noch etwas anderes den Anfang der Welt bedingend. Denn sonst wäre auch in jedem Zustande nur einiges von der göttlichen Thätigkeit abhängig, anderes aber sei es auch noch so wenig durch das vorher gewesene bedingt, mithin auch die göttliche Thätigkeit, deren Gegenstand die ganze Welt sein soll, immer vermischt mit Leiden. Dasselbe erfolgt auf andere Weise, wenn man die erschaffende göttliche Thätigkeit zwar nicht
208 momentan denkt, aber nur an einzelnen Punkten und zu gewissen Zeiten sich wiederholend; denn wenn dann auch die erhaltende Thätigkeit zwischen diese Punkte tritt, damit nie und nirgend göttliche Thätigkeit wechsle mit Unthätigkeit, so tritt sie doch ein als eine andere von jener unterscheidbare, und indem sie einander begrenzend ausschließen, bleibt die Welt zwar gänzlich abhängig von Gott aber ungleichmäßig und von sich gegenseitig hemmenden göttlichen Thätigkeiten. Und nicht minder, wenn man die erhaltende Thätigkeit zwar unvermischt mit Leiden denkt, aber entweder nur so auf eine rein erschaffende folgend, daß sie in dem was sich aus dieser entwikkelt einen Widerstand besiegen muß, oder so daß die erschaffende als eine andere an einzelnen Punkten wieder eintritt. Doch ist die Neigung zu solchen in der That verkehrten Formeln, welche das reine Abhängigkeitsgefühl keinesweges ausdrükken sondern auf alle Weise entstellen, fast zu allen Zeiten unverkennbar vorhanden. Diese hat indeß natürlich ihre Wurzel nicht in der christlichen Frömmigkeit, sondern in einer verworrenen aber im gemeinen Leben nur allzugewöhnlichen Weltansicht, welche die Abhängigkeit von Gott nur als Erklärungsgrund des Weltlaufs zu Hülfe nimmt, wo sich der Naturzusammenhang verbirgt, also am meisten da, wo etwas vom früheren abgerissen und vom umgebenden getrennt, als ein anfangendes oder isolirtes erscheint.

§. 39. Die Lehre von der Schöpfung ist vorzüglich in der Hinsicht zu entwikkeln, daß fremdartiges abgewehrt werde,

damit nicht aus der Art wie die Frage nach dem Entstehen anderwärts beantwortet wird, etwas in unser Gebiet einschleiche, was mit dem reinen Ausdrukk des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls im Widerspruch steht. Die Lehre von 209
der Erhaltung aber vorzüglich um daran jenes Grundgefühl selbst vollkommen darzustellen.

1. Unser Selbstbewußtsein, in der Allgemeinheit wie sich beide Lehrstükke darauf beziehn, kann das endliche Sein überhaupt nur sofern dieses ein fortbestehendes ist vertreten, weil wir uns selbst nur so finden, von einem Anfang des Seins aber kein Selbstbewußtsein haben. Es würde daher zwar, wie wir oben gesehen, nicht unmöglich sein aber doch großen Schwierigkeiten unterliegen dasselbe überwiegend oder ausschließend unter der Form der Schöpfungslehre zu entwikkeln; und ein solcher Versuch würde eben so willkührlich sein als der Abzwekkung der Dogmatik unangemessen, da auch in der volksmäßigen religiösen Mittheilung die Lehre von der Erhaltung eine weit größere Bedeutung hat. Und da überhaupt die Frage nach dem Anfang alles endlichen Seins nicht in dem Interesse der Frömmigkeit entsteht sondern in dem der Wißbegierde, und also auch nur durch die Mittel, welche diese darbietet, beantwortet werden kann: so kann auch die Frömmigkeit immer nur ein mittelbares Interesse daran nachweisen, nämlich daß sie keine Beantwortung derselben anerkennt, welche den Frommen mit seinem Grundgefühl in Widerspruch brächte. Und eine solche Stellung hat auch die Lehre, sowol wo sie im neuen Testament vorkommt, als auch in allen eigentlichen Bekenntnißschriften. Wogegen das alttestamentische Fundament derselben in den Anfängen eines Geschichtbuches liegt, welches also überwiegend dem Interesse der Wißbegierde dient.

2. Wenn wir nun bei der Lehre von der Schöpfung vornehmlich zu verhüten haben, daß sich nicht fremdartiges aus dem Gebiet des Wissens einschleiche: so ist freilich auch die entgegen-

gesezte Gefahr zu berükksichtigen, daß nämlich auch die Entwikklung unseres frommen Selbstbewußtseins nicht so gefaßt werde, daß der Wißbegierige dadurch in Widerspruch gerathe mit den Principien seines Forschens auf dem Gebiet der Natur oder der Geschichte. Allein da das Selbstbewußtsein, auf welches hier zu reflectiren ist, schon dieses in sich schließt, daß wir in einen Naturzusammenhang gestellt sind: so wird die Lehre von der Erhaltung, welche hievon unmittelbar ausgehen kann, in der reinen Entwikklung dieses Selbstbewußtseins keinen Anlaß finden, jene Voraussezung zerstören zu wollen. Und dies wird auch irrthümlich um so weniger begegnen können, wenn die angegebene Behandlung der Schöpfungslehre schon voran gegangen ist.

3. Wenn nun das unmittelbare höhere Selbstbewußtsein, welches in beiden Lehrstükken dargestellt werden soll, nur eines und dasselbe ist; der Zwekk der christlichen Glaubenslehre aber theils der, die in den verschiedenen Gebieten der religiösen Mittheilung innerhalb unserer Kirche geltend gewordenen Darstellungen ihrem wesentlichen Inhalt nach anschaulich und normal zusammen zu fassen, theils auch Cautelen aufzustellen, um zu vermeiden, daß sich nichts einschleiche, was dem hiehergehörigen widersprechen könnte, ohne daß dies in jedem gegebenen Zusammenhang bewirkt würde: so werden beide Lehrstükke zusammengenommen die dogmatische Darstellung des hier zum Grunde liegenden schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls erschöpfen, wenn wir bei dem einen vorzüglich die Aufstellung der nöthigen Vorsichtsregeln bewirken, bei dem andern aber überwiegend die positive Entwikklung im Auge haben.

## Erstes Lehrstükk.

## Von der Schöpfung.

**§. 40.** Dem hier zum Grunde liegenden frommen Selbstbewußtsein widerspricht jede Vorstellung von dem Entstehen

der Welt, durch welche irgend etwas von dem Entſtanden- 211
ſein durch Gott ausgeſchloſſen, oder Gott ſelbſt unter die erſt in der Welt und durch die Welt entſtandenen Beſtimmungen und Gegenſäze geſtellt wird.

Apoſtelg. 17, 24. Röm. 1, 19. 20. Hebr. 11, 3.

1. Die angezogenen neuteſtamentiſchen Stellen gehen darin voran, jede näher beſtimmte Vorſtellung von der Schöpfung abzuweiſen. Auch der Ausdrukk ῥήματι iſt für jede nähere Beſtimmung nur negativ, um nämlich alle Vorſtellung irgend eines Werkzeuges oder Mittels auszuſchließen. Es läßt ſich auch in Uebereinſtimmung damit und mit demſelben Recht ſagen, die Welt ſelbſt ſei, als durch das Sprechen geworden, das von Gott geſprochene [1]. Und ſo begnügen wir uns damit, dieſe negativen Charaktere aufzuſtellen als Regeln der Beurtheilung für das, was als nähere Beſtimmung dieſes Begriffs in die Glaubenslehre, aber unſerer Ueberzeugung nach mit Unrecht, eingedrungen iſt. Denn da unſer unmittelbares Selbſtbewußtſein das endliche Sein nur in der Identität des Entſtehens und Fortbeſtehens repräſentirt: ſo finden wir in demſelben zu der Entwikklung des erſteren für ſich allein weder Veranlaſſung noch Anleitung, können alſo auch vermöge deſſelben keinen beſonderen Antheil daran nehmen. Die weitere Ausbildung der Schöpfungslehre in der Dogmatik rührt aus der Zeit her, wo man auch naturwiſſenſchaftlichen Stoff aus der Schrift holen wollte, und wo die Elemente aller höheren Wiſſenſchaften noch in der Theologie verborgen lagen. Es gehört daher zur gänzlichen Trennung beider, daß wir dieſe Sache den rükkwärts gehenden Forſchungen der Naturwiſſenſchaft 212
übergeben, ob ſie uns bis zu den die Weltkörper bildenden Kräften und Maſſen oder noch weiter hinauf führen kann, und daß

[1] Was iſt die ganze Kreatur anders, denn ein Wort Gottes von Gott geſagt und ausgeſprochen, .... daß alſo Gott das Schaffen nicht ſchwerer ankommt, denn uns das Nennen. Luth. z. Geneſ. I. §. 51.

wir unter der obigen Voraussezung die Resultate ruhig abwarten, indem ohne irgend von der christlichen Glaubenslehre abhängig zu sein oder es hiedurch zu werden, jedes wissenschaftliche Bestreben, welches mit den Begriffen Gott und Welt arbeitet, sich durch dieselben Bestimmungen abgrenzen muß, wenn nicht diese Begriffe aufhören sollen zweie zu sein.

2. Wie nun die neutestamentischen Stellen so gar keinen Stoff an die Hand geben zur weiteren Ausbildung der Schöpfungslehre, und die Glaubenslehrer doch auch da, wo sie in jener Verwechselung ihrer Aufgabe mit der philosophischen begriffen waren, sich immer auf die Schrift zurükbezogen: so haben wir zunächst auf die mosaische Erzählung und die gewissermaßen doch sämmtlich von dieser abhängigen alttestamentischen Stellen zu sehen. Jene nun wurde unläugbar von den Reformatoren für eine eigentliche Geschichtserzählung genommen [1]. Luthers Ausspruch indeß ist vornehmlich der allegorischen Erklärung entgegengesezt, und Calvins Ansicht schließt doch schon einen Gebrauch dieser Erzählung zur Ausbildung einer eigentlichen Theorie aus. Auf jede Weise ist es der Sache zum Vortheil, daß hierüber nichts symbolisch geworden ist, zumal schon, wenn man nicht gewaltsamerweise die zweite Erzählung in der Genesis als eine recapitulirende Fortsezung der ersten ansehen will, die Verschiedenheit
213 zwischen beiden so bedeutend ist, daß man ihnen einen eigentlich geschichtlichen Charakter schwerlich beilegen kann. Nehmen wir nun dazu, daß in den alttestamentischen Stellen, welche der Schöpfung erwähnen, theils dieselbe Einfachheit vorherrscht, wie in den neutestamentischen [2] theils die mosaischen Säze zwar zum

---

[1] Luth. z. Genes. I. 3. §. 43. Denn Moses schreibet eine Historie, und meldet geschehene Dinge. — Calvin. Instit. I, 14, 3. Moses vulgi ruditati se accommodans non alia Dei opera commemorat in historia creationis, nisi quae oculis nostris occurrunt.

[2] Jes. 45, 18. Jerem. 10. 12.

Grunde gelegt, aber doch sehr frei behandelt werden [1]; ferner daß ein rein didaktischer Gebrauch dieser Erzählung gar nicht vorkommt, und daß Philon, welcher die sechs Tage in buchstäblichem Sinne durchaus verwirft, doch gewiß Vorgänger gehabt haben wird: so können wir ziemlich sicher schließen, daß die buchstäbliche Erklärung nie allgemein durchgedrungen ist in jener Zeit, sondern immer ein wenngleich dunkles doch gesundes Gefühl davon übrig geblieben, daß dies alte Denkmal nach unsern Vorstellungen von Geschichte nicht dürfe behandelt werden. Daher wir nicht Ursache haben über solchem geschichtlichen Verständniß strenger zu halten, als das Volk selbst in seinen besten Zeiten gethan hat. Gesezt aber auch man hätte volles Recht anzunehmen, die mosaische Beschreibung sei eine auf außerordentlichem Wege mitgetheilte Geschichtserzählung: so folgte daraus nur, daß wir auf diesem Wege eine anders nicht zu erwerbende naturwissenschaftliche Einsicht erlangt hätten, aber keinesweges würden die einzelnen Theile derselben deshalb Glaubenssäze nach unserm Sprachgebrauch sein, da unser schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl dadurch weder einen neuen Gehalt noch eine andere Gestaltung noch irgend eine nähere Bestimmung erhält. Daher nun auch eine commentirende Auslegung derselben oder die Beurtheilung solcher Auslegungen gar kein Geschäft der Dogmatik sein kann.

3. Was aber die aufgestellten Bestimmungen selbst betrifft, so ist wol deutlich, daß unser schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nicht könnte auf die allgemeine Beschaffenheit alles endlichen Seins bezogen werden, wenn in diesem irgend etwas von Gott unabhängig wäre oder jemals gewesen wäre. Eben so gewiß aber auch ist, daß wenn in allem endlichen Sein als solchem irgend etwas wäre, das als von Gott unabhängig in die Entstehung desselben eingegangen wäre: so könnte, weil eben dies auch in uns sein müßte, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auch in Beziehung auf uns selbst keine Wahrheit haben. Würde

[1] Ps. 33, 6—9. Ps. 104. Hiob 34, 4 flgd.

hingegen Gott als ſchaffend auf irgend eine Weiſe beſchränkt gedacht, alſo demjenigen ähnlich in ſeiner Thätigkeit, was doch ſchlechthin von ihm abhängig ſein ſoll: ſo würde das dieſe Abhängigkeit ausſagende Gefühl ebenfalls nicht wahr ſein können, indem Gleichheit und Abhängigkeit ſich gegenſeitig aufheben, und alſo das Endliche, ſofern es Gott gleich wäre, nicht könnte ſchlechthin von ihm abhängig ſein. Unter einer andern als dieſen beiden Formen aber iſt ein Widerſpruch irgend einer Theorie von der Schöpfung mit der allgemeinen Grundlage unſeres frommen Selbſtbewußtſeins nicht zu denken. Mit dem chriſtlichen Charakter deſſelben aber, da dieſer eine Erfahrung ſchon vorausſezt, kann eine Lehre von der bloßen Schöpfung, weil ſie auf das Fortbeſtehen keine Rükkſicht nimmt, auch nicht in Widerſpruch ſtehen. Die chriſtliche Frömmigkeit kann alſo bei dieſen Forſchungen kein anderes Intereſſe haben, als nur ſie von dieſen beiden Klippen entfernt zu halten. Ob nun aber dieſes leicht ſei, oder auch hier wer die eine vermeiden will nur zu leicht der andern nahe kommt, das muß ſich aus der nähern Betrachtung der in die Glaubenslehre aufgenommenen Zuſäze ergeben.

§. 41. Wenn der Begriff der Schöpfung weiter entwikkelt werden ſoll, ſo muß das Entſtehen der Welt zwar ganz auf die göttliche Thätigkeit zurükkgeführt werden, aber nicht
215 ſo, daß dieſe nach Art der menſchlichen beſtimmt werde; und das Entſtehen der Welt ſoll als die allen Wechſel bedingende Zeiterfüllung dargeſtellt werden, aber nicht ſo, daß die göttliche Thätigkeit ſelbſt eine zeitliche würde.

Conf. Belg. XII. Credimus Patrem per verbum hoc est filium suum coelum et terram ceterasque creaturas omnes quandoque ipsi visum fuit, ex nihilo creasse. — Jo. Dam. d. orth. f. II, 5. . . ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγαγὼν τὰ σύμπαντα. — Luth. z. Gen. II, 2. §. 7. Und iſt Gott in Summa außer allem Mittel und Gelegenheit der Zeit. — Ebend. Alles was Gott hat ſchaffen wollen, das hat er geſchaffen dazumal, da er ſprach, ob es wohl nicht alles

plötzlich allda vor unſern Augen ſcheint . . . Ich zwar bin etwas neues . . aber . . . für Gott bin ich gezeuget und gewahret bald am Anfang der Welt, und dies Wort, da er ſprach, Laſſet uns Menſchen machen, hat auch mich geſchaffen. — Hilar. d. f. Tr. XII, 40. Nam etsi habeat dispensationem sui firmamenti solidatio — sed coeli terrae ceterorumque elementorum creatio ne levi saltem momento operationis discernitur. — Anselm. Monol. 9. Nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi exemplum, sive ut aptius dicitur forma . . quare cum ea quae facta sunt, clarum sit nihil fuisse antequam fierent, quantum ad hoc quia non erant quod nunc sunt, nec erat ex quo fierent, non tamen nihil erant quantum ad rationem facientis. — Phot. Bibl. p. 302. Bekk. ὅτι ὁ Ὠριγένης ἔλεγε συναΐδιον εἶναι τῷ . . θεῷ τὸ πᾶν. Εἰ γὰρ, ἔφασκε, οὐκ ἔστι δημιουργὸς ἄνευ δημιουργημάτων . . οὐδὲ παντοκράτωρ ἄνευ τῶν κρατουμένων . . . ἀνάγκη ἐξ ἀρχῆς αὐτὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ γεγενῆσθαι, καὶ μὴ εἶναι χρόνον, ὅτε οὐκ ἦν ταῦτα. εἰ γὰρ ἦν χρόνος, ὅτε οὐκ ἦν τὰ ποιήματα . . . καὶ ἀλλοιοῦσθαι καὶ μεταβάλλειν τὸν ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον συμβήσεται θεόν· εἰ γὰρ ὕστερον πεποίηκε τὸ πᾶν, δῆλον ὅτι ἀπὸ τοῦ μὴ ποιεῖν εἰς τὸ ποιεῖν μετέβαλε. — Hilar. d. f. Tr. XII, 39. Cum enim praepararetur coelum aderat Deo. Numquid coeli praeparatio Deo 162 est temporalis? ut repens cogitationis motus subito in mentem tamquam antea torpidam . . subrepserit, humanoque modo fabricandi coeli impensam et instrumenta quaesierit? . . . Quae enim futura sunt, licet in eo quod creanda sunt adhuc fient, Deo tamen, cui in creandis rebus nihil novum ac repens est, iam facta sunt: dum et temporum dispensatio est ut creentur, et iam in divinae virtutis praesciente efficientia sint creata. — Augustin. d. civ. D. XI. 4, 2. Qui autem a Deo factum fatentur, non tamen eum volunt temporis habere sed suae creationis initium, ut modo quodam via intelligibili semper sit factus: dicunt quidem aliquid etc. ibid. XII, 15. Sed cum cogito cuius rei dominus semper fuerit, si semper creatura non fuit, affirmare aliquid pertimesco. — ibid. 17. Una eademque sempiterna et immutabili voluntate res, quas condidit, et ut prius non essent egit, et ut posterius essent, quando esse coeperunt. — Idem de civ. D. XI, 6. Procul dubio non est mundus factus in tempore sed cum tempore. — Idem de Genes. c. Man. I, 2. Non ergo possumus dicere fuisse aliquod tempus quando Deus nondum aliquid fecerat.

1. Der Ausdrukk aus Nichts läugnet, daß vor der Entstehung der Welt irgend etwas außer Gott vorhanden gewesen, was als Stoff in die Weltbildung eingegangen wäre; und ohnstreitig würde die Annahme eines unabhängig von der göttlichen Thätigkeit vorhandenen Stoffes das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zerstören, und die wirkliche Welt darstellen als eine Mischung aus dem was durch Gott und dem was nicht durch Gott da wäre. Indem nun aber diese Formel unläugbar die Aristotelische Kategorie ἐξ οὐ zurükkruft und derselben nachgebildet ist: so erinnert sie auf der einen Seite an die menschliche Art zu bilden, welche einem vorhandenen Stoff die Form giebt, auf der andern Seite an das Verfahren der Natur in der Zusammensezung der Körper aus mehreren Elementen. In so fern nun hiedurch alles was schon Naturverlauf ist streng von der ersten
217 Entstehung geschieden und eben so die Schöpfung über die bloße Gestaltung hinaus gehoben wird, ist der Ausdrukk auch tadellos. Nur sieht man aus Hilarius und Anselmus wie leicht sich doch hinter die Verneinung des Stoffs ein Vorhersein der Gestalten vor den Dingen natürlich nicht außer Gott sondern in Gott versteckt. Auch dieses erscheint an sich ganz unverfänglich; aber indem nun doch die beiden Glieder dieses Gegensazes Stoff und Form sich nicht gleich zu Gott verhalten, wird dieser doch aus der Indifferenz gegen den Gegensaz hinausgerükkt und also gewissermaßen unter denselben gestellt. Daher auch natürlich dieses Sein der Formen in Gott vor dem Dasein der Dinge als doch schon auf dasselbe sich beziehend ein Vorbereiten genannt werden kann. Allein hiedurch wird sogleich die andere Regel verlezt und wir müssen dagegen Luthers Ausspruch geltend machen; denn Gott bleibt nicht mehr außer aller Berührung mit der Zeit, wenn es zwei göttliche Thätigkeiten giebt, die wie Vorbereitung und Schöpfung nur in einer bestimmten Zeitfolge gedacht werden können. Anselm spricht diese Zeitlichkeit nach seiner Art am trokkensten und unbefangensten aus. Hilarius möchte sie aufheben; aber dies gelingt ihm eigentlich doch nur mit dem, was

jezt noch einzeln in der Zeit entſteht nicht aber mit der urſprünglichen Schöpfung; denn von dieſer kann man nicht ſagen, daß ſie in der vorherwiſſenden Wirkſamkeit, ſchon ehe ſie wurde, wäre geſchaffen geweſen. — Nur beiläufig kann hier bemerkt werden, daß der Ausdrukk aus Nichts auch öfter vorkommt um die Erſchaffung der Welt zu unterſcheiden von der Erzeugung des Sohnes [1]. Wäre nun die lezte allgemein anerkannt eine 218
ewige und die erſte eben ſo allgemein anerkannt eine zeitliche, ſo wäre nicht nöthig noch einen andern Unterſchied aufzuſtellen; oder auch wenn man nur auf dieſem Gebiet vollkommen einig wäre über den Unterſchied zwiſchen Erzeugen und Erſchaffen. Doch iſt auch ſo der Ausdrukk zu dieſem Zweck nicht nöthig, indem, wenn man auch Wort und Sohn gar nicht identificirt, ſchon der Ausdrukk durch das Wort gemacht ſein [2] jeder Verwechſelung dieſer Art hinlänglich vorbeugt, ſelbſt wenn man den Unterſchied zwiſchen Schaffen und Erzeugen nicht hervorhebt.

2. Wenn wir nun ſo ſtreng wie oben angedeutet iſt die erſte Entſtehung ſondern, daß wir alles nicht ſchlechthin primitive ſchon zu dem in der Entwikklung begriffenen Naturlauf rechnen, und alſo unter den Begriff der Erhaltung bringen: ſo iſt die Frage, ob die Schöpfung ſelbſt eine Zeit eingenommen, ſchon verneinend erledigt. Die Unterſcheidung einer erſten und zweiten Schöpfung oder einer unmittelbaren und mittelbaren kommt immer zurükk entweder im allgemeinen, auf das Werden des zuſammengeſezten aus dem einfachen [3], und auf das des organiſchen

---

[1] Fecisti enim coelum et terram non de te, nam esset aequale unigenito tuo — et aliud praeter te non erat unde faceres ea, et ideo de nihilo fecisti coelum et terram. Augustin. Conf. XII, 7.

[2] Denn es ſind alle Dinge durch Gottes Wort alſo gemacht, daß ſie billiger geboren, denn geſchaffen oder erneuert heißen mögen, denn da iſt kein Inſtrument oder Werkzeug hinzugekommen. Luth. Th. V. S. 1102.

[3] Τῇ μὲν πρώτῃ ἡμέρᾳ ἐποίησεν ὁ θεὸς ὅσα ἐποίησεν ἐκ μὴ ὄντων· ταῖς δὲ ἄλλαις οὐκ ἐκ μὴ ὄντων, ἀλλ' ἐξ ὧν ἐποίησε τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ μετέβαλεν ὡς ἠθέλησε. Hippolyt. in Genes.

aus dem elementarischen [1]. Hier aber wieder eine Schöpfung eintreten lassen hebt entweder den Unterschied zwischen Schöpfung und Erhaltung ganz wieder auf, oder es sezt differente Stoffe ohne alle ihnen einwohnende Kräfte voraus, welches ein völlig
219 leerer Gedanke ist. Sondern wenn man auch bei Schöpfung zunächst an Stoffe denkt, wiewol vollkommen eben so nahe liegt an Kräfte zu denken: so muß doch von da an ein lebendiges bewegliches Sein bestanden und sich weiter fort entwikkelt haben, sonst wäre die Schöpfung des bloßen Stoffes doch auch nur eine Vorbereitung gewesen, eine äußere materielle entsprechend jener inneren formellen. Wir dürfen daher diese Bestimmungen einer Zeit zurükk geben, die sich in solchen Abstractionen gefallen konnte, weil von einer dynamischen Ansicht der Natur keine Rede war. Eine andere auch gar nicht in unserm Gebiet einheimische Frage über das Verhältniß der Weltschöpfung zur Zeit ist die, ob eine Zeit vor der Welt gewesen oder ob die Zeit erst mit der Welt begonnen habe. Nehmen wir aber Welt in dem weitesten Sinne: so dürfen wir das erste nicht bejahen lassen, weil eine Zeit vor der Welt sich nur könnte auf Gott bezogen haben, und dieser also in die Zeit versezt würde. Die Conf. belg. mit ihrem quando ipsi visum fuit fällt aber offenbar in diesen Fehler, und wir müssen uns dagegen auf die Formeln des Augustinus zurükkziehn. — Der Streit endlich über eine zeitliche und ewige Schöpfung der Welt, den man auf die Frage zurükkführen kann, ob ein Sein Gottes ohne Geschöpfe gedacht werden könne oder müsse, betrifft ebenfalls keinesweges den unmittelbaren Gehalt des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, und es ist daher an und für sich gleichgültig, wie er entschieden wird. Nur in sofern man mit der Vorstellung einer Schöpfung in der Zeit den eines Anfangs der göttlichen Thätigkeit nach außen oder eines Anfangs göttlicher Herrschaft verbinden muß, wie Origenes die Sache dar-

[1] *Τὰ μὲν οὐκ ἐκ προϋποκειμένης ὕλης, οἷον οὐρανὸν*, wo *οὐρανὸς* die aristotelische fünfte Substanz ist, *γῆν ἀέρα πῦρ ὕδωρ· τὰ δὲ ἐκ τούτων, οἷον ζῶα φυτὰ* etc. Joan. Damasc. II, 25.

stellt, so würde dadurch Gott in das Gebiet des Wechsels gestellt, als zeitlich, mithin der Gegensaz zwischen ihm und dem endlichen Sein verringert, wodurch denn freilich die Reinheit des Abhängigkeitsgefühls gefährdet wird. Wenn Augustin um dies zu vermeiden doch nur Einen göttlichen Willensact für das frühere Nichtsein und das spätere Sein der Dinge aufstellt: so genügt dies wol schwerlich. Dann gehört ein gleich wirksamer göttlicher Wille dazu, damit die Welt früher nicht sei: so muß man annehmen, daß sie ohne diesen göttlichen Willen früher werde geworden sein, mithin daß ein Vermögen ins Dasein zu treten unabhängig von Gott vorhanden sei. Ist aber derselbe Eine göttliche Wille doch während des Nichtseins der Dinge auch ein unwirksamer, indem er eben so wenig etwas verhindert als hervorbringt: so bleibt doch das Uebergehen aus dem Nichthandeln in das Handeln, wenn man es auch anders ausdrükkt als Uebergang aus dem Wollen in die Wirksamkeit [1], wogegen sich nicht denken läßt wie die Vorstellung, daß Gott nicht ohne von ihm schlechthinig abhängiges ist, auf irgend eine Weise sollte das fromme Selbstbewußtsein schwächen oder verwirren können. Wie denn auch die hier noch gar nicht zu behandelnde Zurükkführung des Wortes, wodurch Gott die Welt geschaffen, auf das Wort welches von Ewigkeit bei Gott war, sich nur zur rechten Klarheit bringen läßt [2], wenn nicht durch das ewige Wort auch ewig geschaffen wird. 220

Zusaz. Man kann hieher auch noch die Bestimmung rechnen, daß Gott die Welt durch einen freien Beschluß geschaffen. Nun versteht sich von selbst daß derjenige schlechthin frei ist von welchem alles schechthin abhängig ist. Nur wenn man sich bei

---

[1] Addamus eum ab aeterno id voluisse. Quicquid enim vult, id voluit ab aeterno. Jam quod voluerat ab aeterno id aliquando tandem factum est. Nun wirkte er also und war thätig daß die Welt entstand. Morus Comment. T. 1. §. 292.

[2] Vgl. Luther W. A. I. S. 23—28. u. III. S. 36—40.

dem freien Beschluß eine Berathung vorhergehend denkt, auf
221 welche eine Wahl folgt, oder wenn man jene Freiheit so ausdrükt, daß Gott die Welt auch eben so gut nicht hätte schaffen können, weil man meint es sei nur entweder dieses möglich, oder daß Gott die Welt habe schaffen müssen: so hat man schon vorher sich Freiheit nur im Gegensaz mit Nothwendigkeit gedacht, und also, indem man Gott eine solche Freiheit zuschreibt, ihn in das Gebiet des Gegensazes gestellt.

---

## Erster Anhang. Von den Engeln.

**§. 42.** Da diese in den alttestamentischen Büchern einheimische Vorstellung auch in das neue Testament hinübergekommen ist, und auf der einen Seite weder etwas unmögliches in sich schließt, noch mit der Grundlage alles gottgläubigen Bewußtseins im Widerspruch steht, auf der andern Seite aber nirgends in den Kreis der eigentlichen christlichen Lehre hineingezogen ist: so kann sie auch ferner in der christlichen Sprache vorkommen, ohne jedoch daß wir verpflichtet wären etwas über ihre Realität festzustellen.

1. Die Erzählungen von Abraham, Loth, Jakob, von der Berufung des Moses und Gideon, der Verkündigung des Simson, tragen das Gepräge dessen, was wir Sage zu nennen pflegen, sehr deutlich an sich, ja in mehreren derselben werden Gott selbst und die Engel des Herrn so mit einander verwechselt, daß das Ganze auch kann als eine Theophanie gedacht werden, wo dann das zur sinnlichen Wahrnehmung gelangende gar nicht braucht die Erscheinung eines von Gott verschiedenen selbständi-
222 gen Wesens zu sein. In dieser Unbestimmtheit also ist die Vorstellung älter als diese Erzählungen, ja vielleicht noch als die erzählten Begebenheiten, und dann auch nicht ausschließend hebräisch

im engeren Sinne, welches auch aus mancherlei andern Spuren, z. B. der Geschichte des Bileam hervorzugehen scheint. Dichterische Ausführungen mancher Art in den Psalmen und Propheten leiten auch darauf, daß alles, was ein Träger eines göttlichen Befehls ist, auch Engel kann genannt werden; so daß bisweilen bestimmte besondere Wesen unter diesem Ausdruk zu denken sind, bisweilen auch nicht. Jenes nun haben wir wol zunächst nicht anders zu erklären, als wie überhaupt verschiedene Völker unter verschiedenen Formen sich geistige Wesen mannigfaltiger Art gebildet haben, weil nämlich das Bewußtsein von der Gewalt des Geistes über den Stoff immer, je weniger die Aufgabe noch gelöst ist, um desto mehr eine Neigung in sich schließt, mehr Geist vorauszusezen als der sich in der menschlichen Gattung manifestirt, und andern als wie die thierischen lebendigen Kräfte und Kunsttriebe die erst selbst mit ihrer Gewalt über den Stoff sollen als Stoff in unsere Gewalt gebracht werden. Wir nun, welchen die Mehrheit der Weltkörper bekannt ist, befriedigen jenes Verlangen durch die uns geläufige Voraussezung, daß diese großentheils oder alle mit nach verschiedenen Stufen beseelten Wesen erfüllt sind. Vorher aber blieb nichts anders übrig, als entweder die Erde selbst mit uns verborgenen geistigen Wesen zu bevölkern oder den Himmel. Das jüdische Volk scheint sich entschieden mehr an das lezte gehalten zu haben, zumal seit das höchste Wesen zugleich als der König des Volks gedacht wurde, also Diener in seiner Nähe haben mußte, um sie beliebig an jeden Punkt seines Reichs zu senden, und sie in jeden Zweig der Verwaltung eingreifen zu lassen, und dies ist auch gewiß die am meisten ausgebildete Vorstellung von Engeln. Wir müßten sie demnach gänzlich trennen von unserer Vorstellung des auf andern Weltkörpern ihrer Natur gemäß in Verbindung mit einem 223
Organismus entwikkelten geistigen Lebens; denn die biblische Vorstellung kann man hierauf nicht zurükführen [1], sondern sezt

[1] Vgl. Reinh. Dogm. §. 50.

dann etwas ganz fremdes an deren Stelle. Wir würden sie uns vielmehr denken müssen als keinem Weltkörper bestimmt angehörige geistige Wesen, die sich nach der Beschaffenheit eines jeden für ihr Geschäft auf demselben einen wenn auch nur vorübergehenden Organismus anbilden können, wie sie denn auch auf dem unsrigen nur auf vorübergehende Weise von Zeit zu Zeit sollen erschienen sein. Und offenbar wissen wir von dem zwischenweltlichen Raum sowol als von den möglichen Verhältnissen zwischen Geist und Körper viel zu wenig, um die Wahrheit einer solchen Vorstellung schlechthin abläugnen zu dürfen. Ja wenn wir die Erscheinung derselben als etwas wunderbares ansehn: so geschieht dies weit weniger, weil wir nothgedrungen behaupten müßten, daß ein solches vorübergehendes Eintreten fremder Wesen in unseren Lebenskreis an sich den Naturzusammenhang aufhöbe, als vielmehr weil ihre Erscheinung — im Christenthum überall aber auch großentheils im alten Testament — an besondere Entwikklungs- und Offenbarungspunkte geknüpft ist. Im neuen Testament erscheinen die Engel bei der Verkündigung Christi und seines Vorläufers und bei Christi Geburt außerhalb des eigentlichen Kreises der evangelischen Ueberlieferung in mehr oder weniger dichterisch gehaltenen Erzählungen. Das leztere gilt gewissermaßen auch von dem stärkenden Engel in Gethsemane, für den wenigstens kein Zeuge angeführt wird. Bei der Auferstehung und Himmelfahrt, so wie bei der Bekehrung des Cornelius und der Befreiung des Petrus kann man zweifelhaft sein, ob Engel oder Menschen gemeint sind; und in der Erzählung vom Philippus wechselt nach alttestamentischer Weise der
224 Ausdrukk Engel des Herrn und Geist. Späterhin verschwinden sie auch in der apostolischen Geschichte gänzlich.

2. Ueberall aber werden in unsern heiligen Schriften die Engel nur vorausgesezt, nirgend aber etwas in Beziehung auf sie gelehrt. Christus selbst erwähnt ihrer außer den ebenfalls im Gebiet der prophetischen Dichtersprache einheimischen Beschreibun-

gen vom jüngsten Tage [1], nur wo er vor der Verachtung der Kleinen warnt [2], und bei der unnüzen Vertheidigung des Petrus [3]. Wollte man nun dieses didaktisch fassen, so müßte man auch als Lehre aufstellen, daß die Kinder oder vielleicht alle einzelnen Menschen besondere Engel haben, daß die Engel das Angesicht Gottes sehen, und daß sie legionenweise können verwendet werden [4]. Dasselbe gilt auch von den apostolischen Stellen, wenn man jene dunkeln und vieldeutigen Ausdrükke von Thronen und Herrschaften [5] auf Engel beziehen will. Ja auch im Briefe an die Hebräer [6] wird doch nicht sowol über die Engel dogmatisirt, als nur vermittelst derselben; denn behauptet wird auch, daß Christus weit erhabener sei als alle Engel, wie sie in den alttestamentischen Geschichten so wie in den Propheten und Psalmen vorkommen; denn auf die neutestamentischen Engelerscheinungen wird keine Rükksicht genommen. Christus also und die apostolischen Männer könnten dies alles gesagt haben, ohne daß sie eigene wirkliche Ueberzeugung von dem Dasein solcher Wesen gehabt hätten oder hätten mittheilen gewollt: sondern nur so wie überall jeder sich volksthümliche Vorstellungen aneignet, indem man nämlich gelegentlich Gebrauch davon macht bei der Behandlung anderer Gegenstände, wie auch wir von Feen
225 und Geistererscheinungen reden können, ohne daß diese Vorstellungen mit denen, die unsere eigentlichen Ueberzeugungen bilden, in irgend eine bestimmte Beziehung gesezt wären. Gar nicht also auf dieselbe Weise ist dies gemeint, wie man bei dem, was gewöhnlich Anbequemung genannt wird, voraussezt, daß derjenige, der sich zu herrschenden Vorstellungen herabläßt, selbst eine andere jenen widersprechende Ueberzeugung hat. Auch die Bekenntnißschriften der protestantischen Kirche haben diese Vorstellung nur gelegentlich mit aufgenommen, und die Ausdrükke zeigen deutlich genug, daß sie keinen Werth darauf legen, etwas über die En-

[1] Matth. 16, 27. u. 25, 31. [2] Matth. 18, 10. [3] Matth. 26, 53.
[4] Offenbar bildlich ist Joh. 1, 51. [5] Koloss. 1, 16. [6] Hebr. 1, 4 flgd.

gel zu lehren [1]. Keinesweges als ob die Sache selbst den Reformatoren nicht geläufig gewesen wäre, oder als ob sie an der buchstäblichen Wahrheit der in der Schrift erzählten Engelerscheinungen gezweifelt hätten, wovon ihre kirchlichen Lieder das Gegentheil bezeugen; nur einen großen Werth auf dem Gebiet der Frömmigkeit legten sie ihr keinesweges bei.

§. 43. Das einzige, was als Lehre über die Engel aufgestellt werden kann, ist dieses, daß ob Engel sind auf unsere Handlungsweise keinen Einfluß haben darf, und daß Offenbarungen ihres Daseins jezt nicht mehr zu erwarten sind.

1. Es ist nicht ohne vielerlei Bedenken das Vertrauen der Christen auf den Schuz der Engel zu verweisen. Denn zuerst daß sie die Macht der bösen Geister abwehren [2], möchte schwer-
226 lich andern als Kindern ohne Nachtheil vorgetragen werden können, indem wir gegen alles, was dem Teufel zugeschrieben zu werden pflegt, die geistige Rüstung gebrauchen sollen, welche die Schrift [3] uns empfiehlt, nicht aber uns auf einen englischen Schuz verlassen. Und nicht minder bedenklich ist es, auch einen äußern Schuz durch Engel zu lehren [4]. Denn daß Gott der Engel hiezu nicht nöthig habe, muß man wohl lehren, wenn man nicht eine beständige Wirksamkeit der Engel annehmen will, und also den Naturzusammenhang ganz aufheben. Wie es aber mehr Trost gewähren soll, wenn Gott sich der Engel bedient, als wenn unsere Bewahrung auf dem Wege der Natur bewirkt wird, so daß sich Gott um unserer Schwachheit willen lieber der Engel bediene

[1] Apol. conf. Art. IX. Praeterea et hoc largimur quod angeli orent pro nobis. Art. Smalc. Etsi angeli in coelo pro nobis orent etc.

[2] Luth. Catech. min. Tuus sanctus angelus sit mecum ne diabolus quidquam in me possit.

[3] Eph. 6, 11 flgd. 1 Petr. 5, 8. 9.

[4] Vgl. Calvin. Institt. I. XIV, 6—11.

und uns dies offenbare, das möchte auf der einen Seite ohne sehr beschränkte ja fast kindische Vorstellungen von Gott nicht durchzuführen sein; auf der andern Seite kann es nur die Eitelkeit nähren, wenn man annimmt, daß eine ganze Gattung eigentlich höherer Wesen nur zu unserm Dienst vorhanden ist. Daher ist in unsern Bekenntnißschriften weislich — wiewol eigentlich im Gegensaz zu den Heiligen der römischen Kirche — an die Stelle der thätigen Einwirkung der Engel ihre Fürbitte für uns getreten; nur der biblischen Stelle [1], auf welche man dieses gegründet hat, können wir keine beweisende Kraft beilegen. Es ergiebt sich auch von selbst, daß diese Vorstellung unter den Christen ihren Einfluß verliert, da sie einer Zeit angehört, wo die Kenntniß der Naturkräfte noch sehr gering war, und die Herrschaft des Menschen über dieselben auf der niedrigsten Stufe stand. Unsere Betrachtungen nehmen jezt bei jeder solchen Veranlassung schon unwillkührlich einen ganz anderen Gang, so daß wir nicht leicht im thätigen Leben auf die Engel zurükkommen. Auch was 227
Luther [2] ausführt, hat was die Engel betrifft vorzüglich die Tendenz, allen Leichtsinn zurükk zu halten, der durch das übernatürliche so gern hervorgelokkt wird. Das Vertrauen aber, welches er stärken will, wird dasselbige sein, auch wenn wir nicht an die Engel denken, sondern den göttlichen Schuz auf dem gewöhnlichen Wege erwarten. Hat sich aber die Kirche gegen die Verehrung der Engel erklärt, so können wir mit Recht sagen, es würde die schlimmste Art der Verehrung sein, wenn wir glaubten, aus Rükk-

[1] Zachar. 1, 12.

[2] Zu Genes. II. §. 19. Die Engel sollen wol unsre Hüter sein und uns bewahren; aber sofern wir auf unsern Wegen bleiben. Auf diese Auflösung weiset Christus hin, da er dem Teufel das Gebot aus Deuteron. 6, 16. vorhielt. Denn damit zeigt er an, daß des Menschen Weg nicht wäre in der Luft fliegen. Drum wenn wir in unserm Beruf oder Amt sein aus Gottes oder der Menschen, die des Berufs rechten Fug haben, Befehl, da sollen wir glauben, daß uns der Schuz der lieben Engel nicht fehlen kann.

ſicht auf ihren uns unbekannten Dienſt irgend etwas unterlaſſen zu dürfen von der uns anbefohlenen Sorge für uns und Andere.

2. Genauer betrachtet aber läßt ſich aus allen Engelerſcheinungen von welchen wir Nachricht haben nichts für gegenwärtige und künftige Zeiten ſchließen. Denn theils kommen dieſe Erſcheinungen in jener Urzeit vor als der Zuſammenhang des Menſchen mit der Natur noch nicht geordnet, und er ſelbſt noch nicht entwikkelt war; und da für jene Zeit ſelbſt manchen Philoſophen die Annahme einer Erziehung durch höhere Weſen nicht fremd iſt, ſo könnten auch die warnenden und zuſprechenden Erſcheinungen ein Nachhall von jener Verbindung ſein. Späterhin finden wir die Engel faſt nur an großen Entwikklungspunkten, wo auch anderes wunderbare vorzukommen pflegt. Und wenn auch ältere
228 Kirchenlehrer behaupten [1] das ſo lange Zeit unterbrochen geweſene Verkehr zwiſchen Engeln und Menſchen ſei erſt durch Chriſtum recht wiederhergeſtellt worden: ſo iſt auch das eben ſo zu verſtehen, denn dieſe Wiederherſtellung hat doch nicht über das apoſtoliſche Zeitalter hinausgereicht. Kommen ſie nun ſogar nicht in unſern Bereich, ſo iſt auch gar kein Grund genauere Unterſuchungen anzuſtellen über die Schöpfung der Engel an ſich oder in Bezug auf die moſaiſche Schöpfungsgeſchichte, ſo wie auch über ihre anderweitigen Beſchaffenheiten, Lebensweiſe und Verrichtungen [2]. Vielmehr bleibt der Gegenſtand für das eigentliche dogmatiſche Gebiet völlig problematiſch, und es iſt nur anzuerkennen ein Privatgebrauch von dieſer Vorſtellung und ein liturgiſcher. Jener wird ſich doch immer nur darauf beſchränken, die höhere Bewahrung ſofern ſie ſich nicht bewußter menſchlicher Thätigkeit bedient zu verſinnlichen. Bei dem liturgiſchen Gebrauch hat man von jeher vorzüglich darauf Bedacht genommen, daß Gott vorgeſtellt werden ſoll als von reinen und unſchuldigen endlichen Geiſtern umgeben [3].

---

[1] Vgl. Chrysost. zu Kol. 1, 20. [2] Vgl. Reinhard Dogm. §. 53. 54. [3] Vgl. Hebr. 12, 22.

## Zweiter Anhang. Vom Teufel.

**§. 44.** Die Vorstellung vom Teufel, wie sie sich unter uns ausgebildet hat, ist so haltungslos, daß man eine Ueberzeugung von ihrer Wahrheit niemanden zumuthen kann; aber unsere Kirche hat auch niemals einen doctrinalen Gebrauch davon gemacht.

1. Die Hauptmomente in der Vorstellung sind diese, daß geistige Wesen von hoher Vollkommenheit, welche in naher 229
Verbindung mit Gott lebten, aus diesem Zustande freiwillig in einen Zustand des Widerspruchs und der Empörung gegen Gott übergegangen sind. Nun kann man aber von Niemand fordern dieses anzuschauen, wenn man ihm nicht über eine Menge von Schwierigkeiten hinweghelfen kann. Zuerst nämlich lassen sich von diesem sogenannten Fall der guten Engel, je vollkommener sie sollen gewesen sein, um so weniger andere Motive angeben, als welche, wie z. B. Hoffahrt und Neid, einen solchen Fall schon voraussezen [1]. Sollen nun ferner auch nach dem Fall die natürlichen Kräfte des Teufels unverrükkt geblieben sein [2]: so ist nicht zu begreifen, wie beharrliche Bosheit bei der ausgezeichnetsten Einsicht sollte bestehen können. Denn diese Einsicht muß zuerst jeden Streit gegen Gott als ein völlig leeres Unternehmen darstellen; und nur für den kann dabei eine freilich auch nur augenblikkliche Befriedigung gedacht werden, dem es an wahrer Einsicht fehlt, wogegen der einsichtsvolle, um in solchen Streit

---

[1] Sehr richtig Luther (Hall. Ausg.) Th. 1. S. 36. Und hat Bernardus diese Gedanken, daß Lucifer an Gott gesehen habe, daß der Mensch über der Engel Natur sollte erhoben werden; darum habe der hoffärtige Geist solche Seligkeit den Menschen mißgegönnt und sei also gefallen. Aber solche Gedanken bleiben in ihrem Werth. Ich zwar wollte nicht gern einen dazu zwingen, daß er solchen Meinungen verfallen sollte.

[2] Vgl. Luther Ebend. S. 261. 262.

ſich zu begeben und darin zu verharren, nothwendig müßte unſelig ſein und bleiben wollen. Eben dieſes nun erklärt man ſich beim Menſchen, weil es aus dem Subject ſelbſt nicht zu erklären iſt, am liebſten als Beſeſſenheit; kann es nun aus dem vollkommneren Zuſtand der Engel noch weniger erklärt werden, von wem müßten denn dieſe beſeſſen geweſen ſein? Hat aber der Teufel bei
230 ſeinem Fall auch den allerſchönſten und reinſten Verſtand verloren, wie es denn freilich die größte Zerrüttung iſt, wenn er aus Gottes Freund deſſen allerbitterſter und verſtokteſter Feind geworden iſt: ſo läßt ſich auf der einen Seite nicht einſehn, wie durch Eine Verirrung des Willens der Verſtand für immer ſollte verloren gehen können, wenn nicht jene ſelbſt ſchon auf einem Mangel an Verſtand beruhte; auf der andern Seite wäre nicht zu begreifen, wie der Teufel nach einem ſolchen Verluſt ſeines Verſtandes noch ſollte ein ſo gefährlicher Feind ſein können, da nichts leichter iſt als gegen das unverſtändige Böſe zu ſtreiten. Eben ſo ſchwer iſt nun auch das Verhältniß der gefallenen Engel zu den andern zurecht zu legen. Denn wenn ſie ſich gleich wären, und es doch für die einen nicht beſondere perſönliche Motive geben konnte, wie iſt es zu begreifen, daß die Einen geſündiget haben und die andern nicht? Und gewiß nicht minder ſchwierig, wenn man annimmt [1], daß die Engel insgeſammt vor dem Fall des einen Theils in einem wandelbaren Stand der Unſchuld geweſen ſeien, daß aber wie die Einen um Einer That willen für immer gerichtet und verdammt worden, eben ſo die Andern um Eines Widerſtandes willen für immer alſo confirmiret und verſichert worden, daß ſie hernach nie mehr haben fallen können. Was endlich den Zuſtand der gefallenen Engel nach dem Fall betrifft: ſo iſt auch dieſes beides ſchwer zuſammen zu denken, daß ſie ſollen von großen Uebeln bedrükkt noch größere erwarten, und doch zugleich aus Haß gegen Gott und um ſich das Gefühl ihrer Uebel zu erleichtern, in einem

[1] Vgl. Luther Ebend. S. 202.

thätigen Widerstand gegen Gott begriffen sein, und doch nichts wirklich ausrichten können, als mit Gottes Willen und Zulassung [1], in welchem Falle sie ja weit mehr Linderung ihrer Uebel und Befriedigung ihres Hasses gegen Gott finden würden in 231
gänzlicher Unthätigkeit. Soll endlich der Teufel mit seinen Engeln als ein Reich gedacht werden, mithin alle auf eine zusammenstimmende Weise jedoch immer nur nach außen und namentlich auf die menschlichen Angelegenheiten wirkend: so ist ein solches Reich theils unter der eben aufgestellten allgemein anerkannten Beschränkung nicht zu denken, wenn der Oberherr nicht auch allwissend ist, und vorher weiß was Gott gestatten wird, theils auch drängt nicht nur das meiste Böse in Einem Menschen dasselbe in Anderen zurükk, sondern auch in jedem Ein Böses das andere.

2. Es gäbe vorzüglich zwei Oerter, wo von dieser Vorstellung ein doctrineller Gebrauch gemacht werden könnte, nämlich wenn man das Böse im Menschen auf das frühere Böse im Satan zurükkführte und aus diesem erklärte, und dann wenn man den Teufel bei den Strafen für die Sünde als thätig aufführte. Unsere Bekenntnißschriften aber sind zu vorsichtig, um irgend etwas in diesen Lehrstükken auf eine so gewagte Vorstellung zu gründen. Denn was das erste betrifft, so stellen sie den Teufel mit den Bösen nur zusammen höchstens als Vordermann an ihre Spitze [2], auf welche Weise durch das Vorhandensein des Bösen im Satan nichts aufgehellt wird für die Erklärung des Bösen im Menschen, sondern jenes bleibt eben so für sich zu erklären wie dieses. Und wenn auch in andern Stellen auf die Verführung des Satans zurükkgegangen wird [3], so ist in einigen

[1] Mosh. Th. dogm. T. I. p. 417 sq. Calv. Instit. I. 14, 16.

[2] Aug. conf. 19. Causa peccati est voluntas diaboli et malorum, quae . . . avertit se a Deo.

[3] Conf. belg. XIV. verbis diaboli aurem praebens. — Conf. helv. VIII. instinctu serpentis et sua culpa. — Sol. decl. I. seductione Satanae iustitia concreata amissa est.

derſelben die Abſicht weniger auf Erklärung gerichtet als auf
232 Milderung jener Anſicht, daß der Teufel ein ganz anderes Geſchöpf an die Stelle des urſprünglichen geſezt habe, theils ſezt ja auch das Sichverführenlaſſen ſchon immer eine Abweichung und ein böſes voraus, ſo daß die Erklärung doch keine wäre. Und wenn hie und da die Macht und Gewalt des Teufels mit unter die Strafen der Sünde geſezt wird: ſo hat dies theils auf alles, was zur Befreiung der Menſchen von der Sünde und ihren Strafen gehört, keinen andern Einfluß, als wenn von dem Einfluß des Böſen ohne ein perſönliches Oberhaupt geredet würde, theils müßte, wenn die Macht des Teufels, und die verführende iſt doch die größte, erſt eine Folge der Sünde wäre, der Teufel als er die größte Verführung vollbrachte noch ohnmächtig geweſen ſein, welches ebenfalls nicht zuſammenſtimmt. Sonſt aber wird auch die Strafe als etwas dem Teufel und den Böſen gemeinſchaftliches dargeſtellt [1]; wie denn auch die ſonſt freilich ziemlich häufige Vorſtellung, daß der Teufel das Werkzeug Gottes iſt in Beſtrafung der Böſen, mit ſeinem Widerſtreben gegen die göttlichen Rathſchlüſſe im Streit iſt.

§. 45. Da nun auch in den neuteſtamentiſchen Schriften der Teufel zwar häufig vorkommt, aber doch weder Chriſtus noch die Apoſtel eine neue Lehre über ihn aufſtellen, noch weniger dieſe Vorſtellung irgend in unſre Heilsordnung verflechten: ſo dürfen wir über dieſen Gegenſtand nichts anderes für die chriſtliche Glaubenslehre feſtſezen, als daß, was auch über den Teufel ausgeſagt werde, dadurch bedingt iſt, daß der Glaube an ihn auf keine Weiſe als eine
233 Bedingung des Glaubens an Gott oder an Chriſtum auf-

[1] Conf. aug. 17. impios autem homines et diabolos condemnabit ut sine fine crucientur.

geſtellt werden darf, und daß von einem Einfluß deſſelben innerhalb des Reiches Gottes nicht die Rede ſein kann.

1. Es giebt unter allen neuteſtamentiſchen beſtimmt und unzweifelhaft vom Teufel handelnden Stellen keine einzige, in welcher Chriſtus oder die Apoſtel etwas als neu und eigen, ſei es auch nur berichtigend oder ergänzend, über dieſen Gegenſtand vortragen wollten, ſondern ſie bedienen ſich dieſer Vorſtellung, wie ſie unter dem Volk im Schwange ging. Wollte man nun dennoch eine chriſtliche Teufellehre aufſtellen, ſo müßte man auch annehmen, dieſe Vorſtellung ſei, ſo wie Chriſtus und die Apoſtel ſie fanden, vollkommen der Wahrheit gemäß genau und unverbeſſerlich geweſen; und dies müßte Jeder um ſo mehr vorausſezen, je abgeneigter er wäre das was man gewöhnlich Accommodation nennt bei Chriſto anzunehmen. Und eine ſolche Vollkommenheit dieſer Vorſtellung iſt um ſo unwahrſcheinlicher, als die Hauptzüge derſelben auch im alten Teſtament keinen Grund haben, ihr Urſprung alſo völlig apokryphiſch iſt. Daß nun Chriſtus, und von den Apoſteln gilt daſſelbige, ſich der Vorſtellung nur zu andern Zwekken bedient, ohne daß er ihr dadurch eine neue Haltung oder Gewährleiſtung hat geben wollen, erhellt aus der ganzen Art, wie dieſer Gegenſtand vorkommt, ohne daß Chriſto eine beſondere Veranlaſſung dazu war gegeben worden, nämlich immer nur in Gleichnißreden oder ſprüchwörtlich oder in kurzen Lehrſprüchen die aber immer einen andern Gegenſtand behandeln. In dem Gleichniß vom Säemann ſind die Ausdrükke [1] von zweifelhafter Auslegung, und die Feindſchaft der Menſchen gegen das göttliche Wort liegt dabei eben ſo nahe als der Teufel. Wäre 224
nun wenigſtens von ſeinem Verhältniß zur menſchlichen Seele und ſeiner Wirkungsart auf dieſelbe die Rede: ſo wäre jene Ungewißheit gehoben, und es könnte eine Lehre von ihm aufgeſtellt ſein; nun ſteht er höchſtens da als eine ganz unbekannte Ur-

[1] πονηρός bei Matth. 13, 19. u. διάβολος bei Lukas.

sache schneller Uebergänge zu einem entgegengesezten Gemüthszustand. Eben so wenig kann eine Lehre aufgestellt werden aus dem Gleichniß vom Unkraut auf dem Akker. Der Säende steht gegenüber dem Menschensohn, der offenkundig durch Lehren säet, und der Unkraut säende thut dasselbe aber nächtlich, d. h. nicht offenkundig, und so wird man auch hier leicht auf die eigentliche Bedeutung des Wortes, den Verläumder geführt. Als eine Lehre daß der Teufel es sei, welcher das Unkraut auf den von Christo bestellten Akker säe, haben die Apostel dieses wenigstens nicht verstanden, weil sie nirgends, wo von falschen Brüdern oder ganz unwürdigen Gemeingliedern die Rede ist, den Teufel als Ursache anführen, sondern höchstens solche dem Teufel übergeben. Denkt man aber daran, daß seine Saat durch Kinder des Argen [1] erklärt wird: so erinnert die Stelle an eine der wichtigsten [2], wo Christus zu den feindselig gesinnten Juden sagt sie seien von dem Vater dem Teufel, wo offenbar nach der Eigenthümlichkeit der hebräischen Sprachweise diese Ausdrükke nur von dem Verhältniß der Aehnlichkeit und Zusammengehörigkeit gebraucht sind. Denn eigentlich kann dies niemand nehmen wollen, weil sie weder in demselben Sinne vom Teufel abstammen konnten wie sie sich rühmten von Abraham abzustammen, noch so wie ursprünglich Christus, dem sie es nur nachsprachen, behauptete Gott zum Vater zu haben. So daß man überall diese Stelle unter Voraussezung der Realität des Teufels nicht streng auslegen kann, ohne ent-
235 weder den Teufel ganz manichäisch Gott gegen über zu stellen, oder auf der andern Seite Christum nur in eben dem weiteren Sinn Sohn Gottes zu nennen, in welchem Jene wirklich Söhne des Teufels heißen konnten. Auf eine Geschichte des Teufels wird freilich angespielt, aber auch nur als auf etwas bekanntes, und auch dieses wie das vorige steht nur da in Beziehung auf den eigentlichen Ausdrukk [3], daß sie nicht aus Gott wären. Das Gepräge eines sprüchwörtlichen Gebrauchs trägt der Ausdrukk [4],

[1] *υἱοὶ τοῦ πονηροῦ* Matth. 13, 38. [2] Joh. 8, 44. [3] Ebend. V. 47. [4] Lukas 22, 31.

daß der Satan sich die Jünger gefordert habe um sie zu sichten, wobei man offenbar nicht an den Teufel als Oberhaupt des Bösen zu denken hat, sondern die ganze Redensart ist aus dem Hiob abgeleitet, und der Satan verhandelt hier auf dieselbige Weise mit Gott wie dort, so daß nur von jener ächt biblischen Vorstellung hier ein warnender Gebrauch gemacht wird, wobei keine Absicht etwas über den Satan zu lehren oder jene Vorstellung zu bestätigen zum Grunde liegen kann. Aehnlichem sprüchwörtlichen Gebrauch gehört auch die Redensart „vom Satan übervortheilt werden" [1], hier freilich in Verbindung damit, daß Einer dem Satan war übergeben worden, aber abgesehn hievon gewiß anwendbar in jedem Fall wenn in guter Meinung etwas gethan wird, was dem Guten schadet. Nur muß man hier nicht etwa an den Satan denken, der nur das Böse ans Licht bringt, sondern an den der das Gute bekriegt. Schwankend zwischen beiden Bedeutungen ist offenbar der brüllende Löwe des Petrus [2]; denn verschlingen deutet auf den Todfeind, Widersacher aber auf den Ankläger. So daß diese drei Stellen zusammen gehören, und als nuzbare Aneignung einer als höchst schwankend überlieferten bildlichen Vorstellung einander vollkommen ergänzen. Der Ausdrukk „Fürst dieser Welt", dessen sich Christus öfter [3] bedient, gestat- 236
tet, — wenn man die zusammengehörigen Stellen vergleicht — eben so gut eine andere Auslegung. Wenigstens wenn auch die Jünger Christi diese Sentenz auf den Teufel gedeutet haben, ist er vorübergegangen, ohne daß sich der Volksüberlieferung etwas anderes als eigenthümlich christliche Lehre gegenüber gestellt hätte. Denn einige neutestamentische Schriften [4] rechnen das Gebundensein des Satans schon von früher her, wogegen andere [5] nur freilich auch von zweifelhafter Deutung einen noch fortwährenden

[1] 2 Kor. 2, 10. [2] 1 Petri 5, 8.

[3] Joh. 12, 31. ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται. — Joh. 14, 30. ἔρχεται ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων, καὶ οὐκ ἔχει ἐν ἐμοὶ οὐδέν. — Joh. 16, 11. ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται.

[4] 2 Petr. 2, 4. Jud. 6. [5] 2 Kor. 12, 7. Ephes. 6, 11. 12.

Kampf mit dem Satan annehmen, so daß Christus auf alle Weise seinen Zwekk verfehlt hätte, wenn er durch obige Ausdrükke eine Lehre hierüber hätte aufstellen wollen. Die Versuchungsgeschichte ist hierzu eben so wenig geeignet. Müßte man sie auch als eine Thatsache buchstäblich aufnehmen, wogegen indeß sehr vieles spricht: so ließe sich doch weder aus ihr eine vollständige Vorstellung des Teufels construiren, noch von ihr irgend eine weitere Anwendung machen. An den beiden Stellen wo Christus auf ihm besonders gegebene Veranlassung des Teufels erwähnt [1], ist von so genannten Besizungen des Teufels die Rede, also von der Naturbedeutung desselben, welche schon überhaupt mit dem Glauben nichts zu thun hat. So dunkel auch die erste Stelle ist: so hängt sie doch auf das genaueste mit dem Austreiben der Dämonien zusammen. Dieselbe Beziehung hat auch die Aeußerung über das uneinige Reich des Satans; so wie die damit zusammenhängende bildliche Darstellung von der Rükkkehr eines ausgetriebenen bösen Geistes keinesweges die Sicherheit der Heiligung verdächtig machen soll, sondern ebenfalls jenes Naturgebiet von den Teufelsbesizungen zum Gegenstand hat, und zunächst auf den Unterschied zwischen den wirksamen und dauernden Heilungen Christi und den scheinbaren und vorübergehenden der jüdischen Beschwörer hinweiset. In diesen Fällen und allen ähnlichen welche vorgekommen sein mögen, uns aber nicht überliefert worden sind, war eben so wenig Veranlassung die gangbaren Vorstellungen einer genauen Prüfung zu unterwerfen als auch bei dem davon gemachten Gebrauch die Absicht sein konnte sie als göttliche Lehre zu sanctioniren. Bedenkt man nun wie Johannes in seinem Briefe [2] den Zusammenhang zwischen dem Teufel und dem der Sünde thut grade so stellt, wie Christus in seiner oben angeführten Rede zu den Juden: so hat man auf gleiche Weise auch das zu erklären, daß er die Verrätherei des Judas, was übrigens Christus nie thut, dem Teufel zuschreibt. Die wenigen

227

[1] Luk. 10, 18. u. Matth. 12, 43., parallel Luk. 11, 24. [2] 1 Joh. 3, 8.

noch übrigen apostolischen Stellen [1] sind ebenfalls nicht mehr didaktisch zu gebrauchen, als das bisherige. Hätten nun Christus und die Apostel irgend gewollt die Furcht vor dem Teufel mit in die christliche Frömmigkeit verflechten, und somit auch eine eigenthümliche aus diesem Element des frommen Bewußtseins hergenommene und ihm entsprechende Lehre aufstellen: so hätten sie dieser Vorstellung doch müssen den gehörigen Raum gönnen, theils da, wo sie wirklich lehrend vom Ursprung und der Verbreitung des Bösen im Menschen überhaupt, oder auch von der Art, wie die Sünde noch in den Gläubigen übrig ist, handeln, theils auch wo von der Nothwendigkeit der Erlösung die Rede ist, falls nämlich irgendwie wegen einer Gewalt, die der Teufel über den Menschen hatte, gerade der Sohn Gottes hiezu noth- 238
wendig wäre. Allein weder ist von dem lezten irgendwo die geringste Spur [2] vorhanden, noch findet sich wo von der Sünde gehandelt wird auch da, wo man es am ehesten erwarten sollte, irgend eine Erwähnung des Teufels [3], welches gänzliche Schweigen an allen eigentlich lehrhaften Stellen doch immer höchlich hätte beachtet werden sollen.

2. Mögen nun also nur einige oder auch wirklich alle angeführten und sonst noch dafür angesehenen Schriftstellen vom Teufel handeln: so fehlt es uns an allem Grunde, diese Vorstellung als einen bleibenden Bestandtheil in die christliche Glaubenslehre aufzunehmen, und sie dem gemäß so weit näher zu bestimmen, daß alles dem Teufel zugeschriebene auch wirklich zusammengedacht werden kann. Denn die Vorstellung war in Christo und seinen Jüngern nicht als eine aus den heiligen Schriften des

---

[1] 2 Kor. 4, 4. Ebend. 11, 14. 2 Thessal. 2, 9.

[2] Die Stelle Hebr. 2, 14. 15. ist hierzu wol weniger angethan, da weder von dem Teufel gesagt wird, daß er eine Gewalt über die Menschen habe, sondern nur über den Tod, so daß man hier zunächst an den Todesengel zu denken hat, noch von den Menschen, daß sie dem Teufel, sondern nur, daß sie der Todesfurcht knechtisch unterworfen wären.

[3] Vgl. Matth. 15, 19. Röm. 5, 12—19. Ebend. 7, 7 flgd. Jacob. 1, 12.

alten Bundes hergenommene, noch auch auf irgend einem Wege göttlicher Offenbarung erworbene, ſondern aus dem damaligen gemeinſamen Leben her, alſo auf dieſelbe Weiſe wie ſie mehr oder weniger noch in uns Allen iſt ohnerachtet unſerer gänzlichen Unwiſſenheit über das Daſein eines ſolchen Weſens. Und indem das, wovon wir zu erlöſen ſind, daſſelbige bleibt, mag es Teufel geben oder nicht, und die Art wie wir davon erlöſt werden auch dieſelbe: ſo iſt auch die Frage über das Daſein des Teufels gar keine chriſtlich theologiſche, ſondern nur in dem weiteſten Sinne
239 des Wortes eine kosmologiſche, ganz gleich der über die Natur des Firmamentes und der Himmelskörper. Und wie wir hierüber in der Glaubenslehre eben ſo wenig etwas zu bejahen haben, als zu verneinen: ſo kann auch eben ſo wenig eine Beſtreitung jener Vorſtellung in der Glaubenslehre gefordert werden als eine Begründung derſelben. Nur ſo viel zeigt ſchon das bibliſche Vorkommen, daß ſie im jüdiſchen Volk ſelbſt zuſammengefloſſen war aus zwei oder drei ganz verſchiedenen Beſtandtheilen. Das erſte iſt der das Böſe auskundſchaftende Diener Gottes, der ſeinen Rang und ſein Geſchäft unter den andern Engeln hat, bei dem aber von einem Verſtoßenſein aus der Nähe Gottes nicht die Rede ſein kann. Das andere iſt das böſe Grundweſen des orientaliſchen Dualismus, ſo modificirt wie die Juden allein im Stande waren es ſich anzueignen. Grenzt nun jenes Geſchäft ſchon gewiſſermaßen an eine Freude am Böſen: ſo konnte leicht genug durch eine ſolche Fiction wie der Abfall aus jenem dieſes werden, oder vielmehr der Name von jenem auf dieſes übergehn. Sichtlich ſind aus dieſen beiden Elementen die Formeln des ſcharfſinnigen Calvin zuſammengeſezt [1], die aber doch auch nicht in eine klare Anſchauung zuſammengehen wollen. Das dritte vielleicht

[1] Institutt. I. 14, 17. Quamvis voluntate et conatu semper Deo aversetur, tamen nisi annuente et volente Deo nihil facere poteste. — Legimus eum se sistere coram Deo nec pergere audere ad facinus, nisi impetrata facultate. . . 18. Deus illis fideles cruciandos tradit, impios gubernandos.

nicht eben ſo ſichere aber auch aus eignem und fremden zuſammengeſezte Element iſt der Todesengel, welcher alſo auch als ſein Reich in der Unterwelt habend dargeſtellt werden kann. Wogegen die bei den Beſeſſenen wirkſamen Weſen immer anders bezeichnet werden, und nur erſt mittelbar mit der Vorſtellung des Teufels in Verbindung gebracht werden. Abgeſehen nun davon, daß durch die gleiche Betrachtungsweiſe dieſer Zuſtände die Vorſtellung fortgeleitet wurde, hat ſie durch die mannigfaltigen Räthſel, welche der plözliche Wechſel der Gemüthszuſtände für die Selbſtbeobachtung darbietet, eine ſo ſtarke Haltung bekommen, daß man faſt ſagen kann, ſie erzeuge ſich in Allen, die nicht für tiefere Unterſuchungen geeignet ſind, immer von ſelbſt wieder, indem nur zu oft böſe Erregungen auf eine höchſt ſeltſame und abgeriſſene Weiſe ohne Zuſammenhang mit unſern Hauptrichtungen in uns entſtehen, ja bis auf einen gewiſſen Punkt widerſtandslos wachſen, ſo daß wir ſie nicht als eignes ſondern als fremdes anſehen zu müſſen glauben, ohne doch eine äußere Aufreizung dazu nachweiſen zu können. Wie nun das am meiſten unerwartete Gute, deſſen Entſtehungsart man nicht ausſpüren konnte, vorzüglich dem Dienſt der Engel zugeſchrieben wurde; eben ſo erklärte man ſich Böſes und Uebel, deſſen erſte Quelle ſich nicht entdekken wollte, aus den Tükken und Einwirkungen des Teufels und der böſen Geiſter. Und ſo bietet ſich die Vorſtellung immer wieder dar, wenn wir vornehmlich in Beziehung auf das Böſe an die Grenze unſerer Beobachtung kommen. Da nun aber auch die Schrift uns in dieſer Hinſicht allein auf unſer Inneres verweiſt, alſo auch die Beobachtung immer weiter fortgeſezt werden ſoll: ſo ſoll auch immer mehreres aufhören als Einwirkung des Teufels angeſehen werden zu können, alſo auch von hier aus die Vorſtellung allmählig veralten. Daſſelbe gilt von dem Ineinandergreifen und dem Zuſammenwirken des Böſen [1], wodurch es ſich in bedeutenden Augenblikken, wo es Gegen-

[1] S. §. 43, 1.

wirkung gegen eine plözliche Entwikklung des Guten gilt, ſcheinbar als ein Reich und eine Macht offenbart. Je mehr ſich
241 nämlich das Gute als ein geſchichtliches Ganze befeſtigt, um deſto ſeltener können ſolche Gegenwirkungen wiederkehren, und um deſto mehr müſſen ſie ſich ins kleine zerſplittern, ſo daß auch hier an den Teufel nicht mehr gedacht wird. Wer hingegen einen Glauben an fortdauernde Einwirkungen des Teufels ſogar im Reiche Gottes oder gar an ein dem Reiche Gottes gegenüber fortbeſtehendes Reich des Satans als chriſtliche Lehre aufſtellen will, der ſezt ſich nicht nur mit vielen der eben angeführten Schriftſtellen in geraden Widerſpruch, ſondern er ſtellt höchſt gefährliche Behauptungen auf. Denn durch das erſte wird das Beſtreben, alle auch die ſonderbarſten Erſcheinungen in einer einzelnen Seele aus ihrer Eigenthümlichkeit und aus den Einflüſſen des gemeinſamen Lebens zu verſtehen, welches ja zum Behuf der Gottſeligkeit nicht genug gefördert werden kann, an jeder ſchwierigen Stelle gehemmt, und zugleich der ohnedies ſo großen Neigung des Menſchen, die Schuld von ſich abzuwälzen, ein bedenklicher Vorſchub geleiſtet. Wie es nun ſchon übel genug wäre, wenn jemand im Vertrauen auf den Schuz der Engel die ihm übertragene Sorge für ſich und Andere vernachläſſigen wollte: ſo gewiß noch gefährlicher, wenn ſtatt ſtrenger Selbſtprüfung das aufſteigende Böſe nach Belieben, da ja beſtimmte Kennzeichen und Grenzen nicht angegeben werden können, mithin die größte Willkühr freien Spielraum hat, den Einwirkungen des Satans zugeſchrieben würde. Ja da Einwirkungen des Satans im ſtrengen Sinne nicht anders als unmittelbar innerlich, alſo zauberhaft ſein können: ſo muß bei einem wirklichen Glauben an ſolche das freudige Bewußtſein eines ſichern Beſizthums im Reiche Gottes aufhören, indem alles was der Geiſt Gottes gewirkt hat, den entgegengeſezten Einwirkungen des Teufels Preis gegeben und alle Zuverſicht in der Leitung des eigenen Gemüths aufgehoben iſt. Selbſt wenn man nur an ſolche Einwirkungen außerhalb der chriſtlichen Kirche glaubt, muß die ächt chriſtliche Be-

handlung der Einzelnen, denen das Evangelium verkündigt wer- 242
den soll, gehindert werden. Der Glaube aber an ein fortbeste-
hendes Reich des Satans, wobei doch immer einzelne Menschen
als seine Werkzeuge angesehen werden müssen, muß nicht nur
die Freudigkeit des Muthes schwächen und die Sicherheit des
Betragens gefährden, sondern auch der christlichen Liebe verderb-
lich werden. Diejenigen aber, welche gar so weit gehen zu be-
haupten, daß der lebendige Glaube an Christum auf irgend eine
Weise durch den Glauben an den Teufel bedingt sei, mögen wohl
zusehen, daß sie hierdurch nicht Christum herabsezen, sich selbst
aber über die Gebühr erheben. Denn hiermit kommt es immer
darauf hinaus, daß die Erlösung durch Christum minder noth-
wendig wäre, wenn es keinen Teufel gäbe; und so erscheint auf
der einen Seite die Erlösung nur als eine Hülfe gegen einen
äußeren Feind, auf der andern folgt, daß der Mensch sich wol
selbst würde zu helfen wissen, wenn das Böse ohne Teufel seinen
Siz nur in der menschlichen Natur selbst hätte.

Zusaz. Sobald aber nicht die Rede ist von einer zusam-
menhängenden Lehre, sondern von einzelnen Anwendungen bald
des einen bald des andern Zuges aus diesem schwankenden
Bilde: so ist keinem Christen die Berechtigung abzusprechen —
wie ja alles, was in den eigentlich Neutestamentischen Schriften
vorkommt, auch in unserer religiösen Mittheilung muß vorkom-
men können — daß er Momente seines eigentlich christlich from-
men Bewußtseins in den oben bestimmten Grenzen sich durch
dergleichen Züge vergegenwärtige nicht nur, sondern auch sich die-
ser Vorstellung in der religiösen Mittheilung bediene, wenn sie
ihm dazu willkommen oder vielleicht scheinbar unentbehrlich ist,
um sich die positive Gottlosigkeit des Bösen, wenn es für sich ge-
dacht wird, anschaulich zu machen, oder um sich einzuprägen, daß
der Mensch gegen das Böse als gegen eine ihrem Ursprung nach
seinem Willen und seinem Verstand unerreichbare Gewalt nur in 243
einem höheren Beistande Schuz finden kann. So lange nun
die Vorstellung auf diese Weise in der lebendigen Ueberlieferung

der religiösen Sprache fortdauernd ihre Haltung findet, wird es dann auch hie und da einen liturgischen Gebrauch derselben geben, der sich aber um so nothwendiger in allen verschiedenen Beziehungen genau an den Typus der Schrift halten muß, als die Entfernung von diesem um desto mehr Verwirrung hervorbringen wird, je mehr auf der einen Seite die Empfänglichkeit für diese Vorstellung mit der Zeit abnimmt, auf der andern aber die liturgische Mittheilungsweise sich theils dem strengen wissenschaftlichen Charakter, theils der symbolischen Autorität nähert. Am freiesten ist daher und auch am unbedenklichsten der dichterische Gebrauch; denn in der Poesie ist die Personification ganz an ihrer Stelle, und daher kann aus einem kräftigen Gebrauch dieser Vorstellung in frommen Gesinnungen an und für sich nicht leicht ein Nachtheil zu besorgen sein. Es wäre daher nicht nur unzweckmäßig, sondern möchte in mancher Hinsicht nicht leicht zu verantworten sein, wenn jemand auch aus unserm christlichen Liederschaz die Vorstellung des Teufels verdrängen wollte.

## Zweites Lehrstükk.

## Von der Erhaltung.

**§. 46.** Das fromme Selbstbewußtsein, vermöge dessen wir alles was uns erregt und auf uns einwirkt in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott stellen, fällt ganz zusammen mit der Einsicht, daß eben dieses alles durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt ist.

1. Es soll keinesweges behauptet werden, daß mit jeder
244 Erregung des sinnlichen Selbstbewußtseins auch jenes fromme Selbstbewußtsein wirklich werde, eben so wenig als auch jede Wahrnehmung uns den Naturzusammenhang wirklich vergegenwärtigt. Aber eben so wie wir, so oft ein objectives Bewußtsein bis zu diesem Grad der Deutlichkeit kommt, auch den Naturzusammenhang wieder als etwas ganz allgemein und auch für

alles wobei er uns nicht zum Bewußtſein gekommen iſt nicht minder beſtimmendes ſezen: eben ſo erkennen wir in den Augenblikken, wo das fromme Selbſtbewußtſein zu Stande kommt, diejenigen, wo es fehlte, für unvollkommne Zuſtände, und ſezen das Abhängigkeitsgefühl, weil wir es auch auf unſer eigenes Sein ſchon ſofern wir Theile der Welt ſind beziehen, auch für alle ſolche ohne Ausnahme gültig. Aber eben ſo wenig ſoll auch unſer Saz hinter dem Begriff der Erhaltung zurükkbleiben, wiewol er ſich der Natur des Selbſtbewußtſeins gemäß auf das beſchränkt was auf uns einwirkt, und allerdings unmittelbar nur die Bewegungen und Veränderungen der Dinge uns erregen, nicht die Dinge ſelbſt und ihr inneres Sein. Denn jeder Antrieb der auf Wahrnehmung und Erkenntniß gerichtet iſt, welche doch die Eigenſchaften und das Sein und Weſen der Dinge zum Gegenſtand haben, beginnt auch mit einer Erregung des Selbſtbewußtſeins, welche dann auch die Operation des Erkennens begleitet; mithin gehört auch das Sein und Weſen der Dinge zu dem was auf uns einwirkt.

Innerhalb dieſes Umfanges nun geſtattet unſer Saz keinen Unterſchied, ſondern für alles und jedes ſollen wir eben ſo ſehr die ſchlechthinige Abhängigkeit von Gott fühlen und mitfühlen, wie wir uns alles und jedes als vollkommen bedingt durch den Naturzuſammenhang denken. Dem ganz entgegengeſezt aber finden wir die Vorſtellung ſehr weit verbreitet, daß dieſes beides nicht zuſammenfällt, ſondern ſich vielmehr gegenſeitig ausſchließt. Es wird nämlich geſagt, je klarer wir uns etwas in ſeiner vollkommnen Bedingtheit durch den Naturzuſammenhang denken, 245
um deſto weniger könnten wir zum Gefühl ſeiner ſchlechthinigen Abhängigkeit von Gott kommen, und umgekehrt je lebendiger dieſes Gefühl ſei, um deſto mehr müßten wir den Naturzuſammenhang deſſelben unbeſtimmt dahin geſtellt ſein laſſen. Daß wir aber von unſerm Standpunkt und in Uebereinſtimmung mit allem bisherigen einen ſolchen Gegenſaz zwiſchen beidem nicht gelten laſſen können, leuchtet ein. Denn es müßte dann mit der

Vollendung unſerer Erkenntniß der Welt, weil uns dann alles immer im Naturzuſammenhang ſich darſtellt, die Entwikklung des frommen Bewußtſeins im gewöhnlichen Leben ganz aufhören, ganz gegen unſere Vorausſezung daß die Frömmigkeit der menſchlichen Natur weſentlich ſei. Und auf der andern Seite müßte umgekehrt die Liebe zur Frömmigkeit allem Forſchungstrieb und aller Erweiterung unſerer Naturerkenntniß entgegenſtreben, ganz gegen den Saz daß die Wahrnehmung der Schöpfung zum Bewußtſein Gottes führe. Und auch ſchon vor der Vollendung beider Richtungen müßte jeder Naturkundigſte immer der am wenigſten fromme ſein und umgekehrt. Da nun aber die Richtung auf die Erkenntniß der Welt eben ſo weſentlich in der menſchlichen Seele iſt als die auf das Gottesbewußtſein: ſo kann es nur eine falſche Weisheit ſein, welche die Frömmigkeit aufheben will, und eine mißverſtandene Frömmigkeit welcher zu Liebe das Fortſchreiten der Erkenntniß gehemmt werden ſoll. Der einzige Scheingrund für dieſe Behauptung iſt wol nur der Umſtand, daß in der Regel allerdings, je ſtärker in einem Moment das objective Bewußtſein hervortritt, um deſto mehr in demſelben Moment das Selbſtbewußtſein zurükkgedrängt wird und umgekehrt, weil wir in dem lezten Fall über uns ſelbſt den einwirkenden Gegenſtand verlieren, ſo wie wir in dem erſten ganz ſelbſt im Gegenſtand aufgehen. Allein dies hindert gar nicht, daß nicht die eine Thä-
246 tigkeit, wenn ſie ſich ſelbſt genügt hat, die andere aufregt und in dieſelbe übergeht. Und offenbar mit Unrecht beruft man ſich als auf eine allgemeine Erfahrung darauf, daß das Unbegriffene als ſolches uns immer mehr als das verſtandene zur Aufregung des frommen Gefühls ſtimme. Man führt dabei am liebſten die großen Naturerſcheinungen als Beiſpiel an, welche durch die elementariſchen Kräfte hervorgebracht werden; allein auch die größte Zuverſicht, mit der wir irgend eine hypothetiſche Erklärung dieſer Phänomene annehmen, hebt dennoch jenes Gefühl nicht auf. Der Grund, weshalb jene Erſcheinungen ſo vorzüglich leicht das fromme Gefühl erregen, liegt vielmehr in der Unüberſehlich-

keit ihrer Wirkungen sowol der fördernden als der zerstörenden auf menschliches Dasein und auf die Werke menschlicher Kunst, also in dem erregten Bewußtsein von dem Bedingtsein unserer Wirksamkeit durch allgemeine Potenzen. Grade dieses aber ist ja das vollkommenste Anerkenntniß von der Allgemeinheit des Naturzusammenhanges, und es könnte also auch hieraus vielmehr umgekehrt für unsern Saz gefolgert werden. Auf andere Weise freilich ist es eine Auskunft für die menschliche Trägheit, unverstandenes am liebsten unmittelbar auf das Uebernatürliche zu beziehen; allein diese Beziehung gehört dann gar nicht der Richtung auf die Frömmigkeit an, sondern indem das höchste Wesen die Stelle des Naturzusammenhanges vertreten soll, befindet man sich in der Richtung auf die Erkenntniß, wie denn auch in diesem Sinn nicht alles, sondern nur das Unbegreifliche in eine solche unmittelbare Abhängigkeit von Gott gestellt wird. Daher denn auch von hier aus die Menschen eben sowol böse und zerstörende übernatürliche Gewalten ersonnen haben, als sie auf die höchste gute zurükgegangen sind, wodurch sich gleich verräth, daß diese Verknüpfung nicht aus dem Interesse der Frömmigkeit hervorgegangen ist, indem durch eine solche Gegenüberstellung un- 247
vermeidlich die Einheit und Ganzheit des Abhängigkeitsverhältnisses zerstört wird.

Indem wir ferner alles, was uns erregt, als Gegenstand dieses frommen Bewußtseins sezen: so soll auch das an sich kleinste und unbedeutendste nicht ausgenommen sein von dem Verhältniß der schlechthinigen Abhängigkeit. Hiebei ist aber zu bemerken, daß auf der einen Seite nicht selten ein unrichtiger Werth gesezt wird auf ein ausdrükkliches Zurükkführen auch des kleinsten auf jenes Verhältniß, auf der andern Seite wir oft mit nicht größerem Recht einer solchen Beziehung widerstreben. Das erste geschieht in der Meinung, auch das kleinste müsse besonders deshalb ausdrükklich von Gott geordnet sein, weil so oft das größte daraus hervorgehe. Denn es scheint nur ein leeres aber keineswegs unverdächtiges Spiel der Fantasie zu sein, was so

häufig gehört wird von großen Begebenheiten aus kleinen Ursachen, indem die Aufmerksamkeit dadurch nur von dem allgemeinen Zusammenhang, in welchem die wahren Ursachen doch eigentlich liegen, abgelenkt wird. Eine reine Berechnung kann immer nur angelegt werden auf dem Grund der Gleichheit von Ursache und Wirkung, sei es auf dem geschichtlichen Gebiet oder auf dem der Natur, und nur in bestimmten Beziehungen dürfen jedesmal einzelne Veränderungen mit ihren Ursachen aus dem allgemeinen Zusammenhang herausgerissen für sich gesezt werden. Sobald aber mit einer solchen Betrachtung das fromme Gefühl sich verbindet, muß sie sich zu dem allgemeinen Zusammenhang zurükkwenden, damit nicht etwa auch in Gott eine auf menschliche Weise vereinzelte und getheilte Thätigkeit gesezt werde. Das andere, daß nämlich unserer Empfindung die Anwendung des schlechthinigen Abhängigkeitsverhältnisses auf kleinstes widerstrebt, hat seinen Grund in der Besorgniß, die Frömmigkeit könne auf Frevel gezogen werden, wenn Willkühr im unbedeutenden, z. B.
248 mit welchem Fuß einer zuerst vorwärts schreitet, und Zufall in dem was gar nicht in das Gebiet des Ernstes gehört, wie Gewinn und Verlust bei Spiel und Wettkampf, auch auf göttliche Anordnung zurükkgeführt werden soll. Allein das unangemessene liegt hier nicht in dem Gegenstand, sondern nur in der Betrachtungsweise, nämlich dem Isoliren des einzelnen Falles, da in den Fällen der ersten Art die scheinbare Willkühr immer nur einzelner Ausdrukk theils eines Gesammtzustandes ist, aus welchem vielerlei dergleichen folgt, theils eines allgemeineren Gesezes, wodurch vielfältig ähnliches geregelt wird, und in denen der lezten der Ausgang immer Unterwerfung unter einen gemeinsamen Willen, welches beides nicht für unbedeutend angesehen werden kann; und so wird nichts dagegen sein, beides auch in der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott zu betrachten.

2. Betrachten wir nun unsern Saz rein an und für sich, so muß er Jedem, der nur überhaupt dies, daß durch Einwirkungen auf unser sinnliches Selbstbewußtsein das schlechthinige Abhängig-

keitsgefühl erregt werden kann, als einen Erfahrungssaz zugiebt, auch in seinem ganzen Umfang unmittelbar einleuchten. Denn jenes Gefühl ist am vollständigsten, wenn wir uns in unserm Selbstbewußtsein mit der ganzen Welt identificiren, und uns auch so nach, gleichsam als dieses, nicht minder abhängig fühlen. Diese Identification kann uns aber nur in dem Maaß gelingen, als wir im Gedanken alles in der Erscheinung getrennte und vereinzelte verbinden, und mittelst dieser Verknüpfung alles als Eines sezen. In diesem AllEinen des endlichen Seins ist dann der vollkommenste und allgemeinste Naturzusammenhang gesezt, und wenn wir uns also als dieses schlechthin abhängig fühlen: so fällt beides, die vollkommenste Ueberzeugung, daß Alles in der Gesammtheit des Naturzusammenhanges vollständig bedingt und begründet ist, und die innere Gewißheit der schlechthinigen Abhängigkeit alles Endlichen von Gott vollkommen zusammen. Hier- 249
aus folgt nun zugleich die Möglichkeit des frommen Selbstbewußtseins für jeden Moment eines objectiven Bewußtseins, und die Möglichkeit des vollendeten Weltbewußtseins für jeden Moment eines frommen Selbstbewußtseins. Denn, was das lezte betrifft, wo ein frommes Gefühl wirklich geworden ist, da ist auch schon immer ein Naturzusammenhang gesezt, und somit wird ohne Nachtheil für jenes das Bestreben, diesen fortzusezen und ihn zur Weltvorstellung zu vollenden, in dem Maaß wirksam sein können, als überhaupt die Richtung auf das Erkennen dominirt. Eben so was das erste betrifft, wo eine gegenständliche Vorstellung ist, da ist immer auch ein erregtes Selbstbewußtsein, und aus diesem kann sich also ohne Nachtheil für jene mit der mehr oder weniger deutlich in ihr mitgesezten Weltvorstellung das fromme Selbstbewußtsein entwikkeln in dem Maaß, als überhaupt in Jedem die Richtung auf das Erkennen dominirt. Denken wir uns nun in einem Menschen beide Richtungen völlig ausgebildet, so wird auch jede die andere mit vollkommner Leichtigkeit hervorrufen, so daß jeder Gedanke als Theil des Weltbegriffs ihm zum reinsten frommen Gefühl, und jedes fromme Gefühl als von ei-

nem Theil der Welt hervorgerufen ihm zur vollſtändigen Weltvorſtellung wird. Wogegen wenn die eine nicht die andere hervorriefe, ſondern ſie ſich irgendwie begrenzten: ſo müßte jede, je vollkommner ſie entwikkelt wäre, um ſo mehr die andere aufheben. Eben dieſes nun, daß die göttliche Erhaltung als die ſchlechthinige Abhängigkeit aller Begebenheiten und Veränderungen von Gott, und die Natururſächlichkeit als die vollſtändige Bedingtheit alles deſſen was geſchieht durch den allgemeinen Zuſammenhang, nicht eine von der andern geſondert iſt, noch auch eine von der andern begrenzt wird, ſondern beide daſſelbige ſind nur aus verſchiedenen Geſichtspunkten angeſehen, iſt ſchon immer von den
250 ſtrengſten Dogmatikern [1] anerkannt worden. Wer hierin dennoch einen Schein des Pantheismus finden will, der möge nur bedenken, daß ſo lange die Weltweisheit keine allgemein als gültig anerkannte Formel aufſtellt um das Verhältniß zwiſchen Gott und Welt auszudrükken, auch auf dem dogmatiſchen Gebiet, ſo bald nicht mehr von dem Entſtehen der Welt, ſondern von ihrem Zuſammenſein mit Gott und ihrem Bezogenwerden auf Gott die Rede iſt, das Schwanken nicht vermieden werden kann zwiſchen ſolchen Formeln, die ſich mehr der vermiſchenden Identität beider, und ſolchen, die ſich mehr der beide entgegenſezenden Scheidung nähern. Auch darf man nur um ſich nicht auf dieſe Art zu verwirren, den Unterſchied zwiſchen der allgemeinen und beſonderen Urſache beſſer beachten. Denn in der Geſammtheit des endlichen Seins kommt jedem einzelnen nur eine beſondere und theilweiſige

[1] Quenstedt Syst. theol. p. 761. . . ita ut idem effectus non a solo Deo nec a sola creatura, sed unâ eâdemque efficientiâ totali simul a Deo et creatura producatur . . . actum dico (sc. concursum Dei) non praevium actioni causae secundae nec subsequentem . . . sed talis est actus, qui intime in ipsa actione creaturae includitur, imo eadem actio creaturae est. — ibid. p. 782. Non est re ipsa alia actio influxus Dei, alia operatio creaturae, sed una et indivisibilis actio utrumque respiciens et ab utraque pendens, a Deo ut causa universali, a creatura ut particulari.

Urſächlichkeit zu, indem jedes nicht von Einem andern ſondern von allem andern abhängig iſt, die allgemeine iſt nur in dem, wovon die Geſammtheit dieſer getheilten Urſächlichkeit ſelbſt abhängig iſt.

Zuſaz. Die ſpaltende urſprünglich ſcholaſtiſche Methode in der Glaubenslehre hat unſern einfachen Saz auf die mannigfaltigſte Weiſe in eine Menge von Gliedern und Abtheilungen zerfällt, und es wird ziemlich gleichgültig ſein, an welcher von ihnen wir verſuchen zu zeigen, in was für einem Verhältniß ſie zu unſerer Darſtellung ſteht. Einige nun theilen den Begriff der Erhaltung, den unſer Saz ganz und ungetheilt ausdrükkt in die allgemeine welche ſich auf die ganze Welt als Einheit, in die beſondere welche ſich auf die Gattungen und in die beſonderſte, welche ſich auf die einzelnen Dinge bezieht. Dieſe Eintheilung erſcheint ſchon um des willen nicht in dem Intereſſe der Frömmigkeit von welchem doch hier alles ausgehen ſoll gemacht, weil ſie auf die ganz naturwiſſenſchaftliche Frage führt, ob es in der Welt noch irgend etwas giebt das nicht unter einen Gattungsbegriff zu bringen iſt. Wäre nun aber, falls dieſe Frage bejaht werden muß, die Eintheilung ergänzt: ſo würde dennoch die allgemeine Erhaltung alles andere in ſich ſchließen, und die Zertheilung würde uns, da unſer Grundgefühl nur auf der Endlichkeit des Seins überhaupt beruht völlig überflüßig ſein. Eine andere Abzwekkung dieſer Eintheilung aber läßt ſich ahnden, wenn man den Zuſaz berükkſichtigt der gewöhnlich bei dem lezten Gliede gemacht wird, daß nämlich Gott die einzelnen Dinge bei ihrem Daſein und ihren Kräften erhält ſo lange er will. Denn da die Gattungen als Reproduction der einzelnen Dinge gewiſſermaßen unvergänglich ſind, die einzelnen Dinge aber vergänglich: ſo hat man einen Unterſchied feſtſtellen wollen zwiſchen der Erhaltung des bleibenden und des vergänglichen. Für diejenigen indeß, welche einen Anfang der Welt und ein Ende derſelben annehmen, iſt gar kein Grund vorhanden zu einem Unterſchied zwiſchen der Welt und den einzelnen Dingen. Jedenfalls aber muß der

Saz eben ſo gut auf den Anfang als das Ende gehen: und da wir von unſerer Erde ziemlich wiſſen, daß es Gattungen darauf gegeben hat die nicht mehr vorhanden ſind, und daß die jezigen nicht immer geweſen ſind: ſo muß der Saz auch auf ſie ausgedehnt werden. Er ſagt alſo eigentlich nichts aus, als daß auch
252 die Zeitlichkeit oder die Dauer des Endlichen nur in der ſchlechthinigen Abhängigkeit von Gott zu denken iſt. Da nun aber die Dauer der einzelnen ſowohl als der allgemeinen Dinge nichts anderes iſt als der Ausdrukk des Maaßes ihrer Kraft im Zuſammenſein eines jeden mit allen übrigen: ſo iſt in jenem Zuſaz an und für ſich betrachtet nichts enthalten, was unſer Saz nicht auch ausſagte; wie er aber gefaßt iſt, kann er ſehr leicht die Meinung erregen, als ob der erhaltende Wille Gottes irgend wann anfinge oder aufhörte, und es muß alſo gegen ihn bevorwortet werden, daß Gott in der Erhaltung eben ſo gut als in der Schöpfung außer allem Mittel und Gelegenheit der Zeit bleiben muß.

Eine andere verwandte Eintheilung iſt, daß man unterſcheidet Erhaltung und Mitwirkung Gottes; allein die Unterſcheidung wird nicht von allen Glaubenslehrern gleichmäßig gemacht, indem Einige den Ausdrukk Erhaltung nur auf Stoff und Form beziehen, Mitwirkung aber auf Kräfte und Handlungen; Andere beziehen Erhaltung auf das Daſein und die Kräfte der Dinge, und Mitwirkung nur auf die Thätigkeiten. Es iſt aber nicht zu überſehen, daß in dem Ausdrukk Mitwirkung eine verborgene Andeutung liegt, als ob es in dem Endlichen eine Wirkſamkeit gäbe an und für ſich alſo unabhängig von der erhaltenden göttlichen Thätigkeit, welches ganz vermieden werden muß, und nicht etwa nur durch Unbeſtimmtheit verhüllt [1]. Darf alſo ein ſolcher Unterſchied nicht gemacht werden, und ſind die

[1] Wie Morus I, p. 306. limites non definiuntur quousque operatur sol, agricola, et ubi incipiat Deus. . . . adjuvando et limitando efficit Deus, ut fiat consilium suum.

Kräfte der Dinge eben ſo wenig etwas abgeſehen von der göttlichen erhaltenden Thätigkeit als das Sein derſelben, welches man doch auch nur vermittelſt einer hieher nicht gehörigen Abſtraction in Stoff und Form zerfällt: ſo beruht der Unterſchied zwiſchen 253
Erhaltung und Mitwirkung auch nur in einer Abſtraction. Denn ein für ſich zu ſezendes Sein iſt doch nur da wo Kraft iſt, ſo wie Kraft immer nur iſt in der Thätigkeit; eine Erhaltung die alſo nicht zugleich das in ſich ſchlöſſe, daß auch alle Thätigkeiten irgend eines endlichen Seins unter die ſchlechthinige Abhängigkeit von Gott geſtellt ſind, wäre ein eben ſo leeres wie eine Schöpfung ohne Erhaltung. So wie, wenn man eine Mitwirkung denken ſollte, ohne daß auch das Sein der Dinge in ſeiner ganzen Dauer von Gott abhängig wäre, dieſes Sein dann auch im erſten Augenblikk unabhängig könnte geweſen ſein, und dies wäre dann ſoviel als Erhaltung, ſo daß ſie die Schöpfung nicht in ſich ſchließt, aber ohne die Schöpfung zu ſezen. Hieher gehört nun auch noch dieſes, daß auch ſolche Glaubenslehrer, welche den Gegenſtand im Ganzen ſehr richtig gefaßt haben, ſich doch verleiten laſſen die Mitwirkung als etwas mehr unmittelbares zu ſchildern als die Erhaltung [1], ſo daß die Thätigkeiten noch auf eine beſondere Weiſe unterſchieden von der Erhaltung der Kräfte aus einer göttlichen Wirkſamkeit hervorgehen, wodurch wieder genau genommen die Erhaltung der Kräfte auf Nichts zurükkgeführt wird, da doch dieſe in dem Gebiet des Naturzuſammenhanges immer wieder abhängig iſt von den Thätigkeiten der übrigen Dinge. Man kann alſo nur ſagen, daß in dem Gebiet der ſchlechthinigen Abhängigkeit von Gott alles gleich vermittelt iſt und gleich unvermittelt, das eine in der einen das andere in der anderen Beziehung.

Einige nun verbinden gleich mit dieſen beiden Begriffen den der göttlichen Regierung, allein ſofern hierdurch eine Erfül- 254

[1] Quenst. l. c. Observandum quod Deus non solum vim agendi dat causis secundis et etiam conservat, sed quod immediate influit in actionem et effectum creaturae.

lung göttlicher Rathſchlüſſe [1] oder eine Hinleitung aller Dinge zu göttlichen Zwekken gemeint iſt, und etwas anderes darunter verſtanden werden ſoll, als daß vermittelſt aller in die Welt vertheilten und in derſelben erhaltenen Kräfte alles nur ſo geſchieht und geſchehen kann, wie es Gott urſprünglich und immer gewollt hat — denn dieſes iſt auch in unſerm Saz ſchon enthalten: ſo können wir den Begriff hier nicht behandeln, indem wir hier, wo wir es nur mit der Beſchreibung des Gefühls ſchlechthiniger Abhängigkeit überhaupt zu thun haben, eine Betrachtung, welcher der Gegenſaz von Zwekk und Mitteln zum Grunde liegt, ſelbſt ganz abgeſehen von der Frage, ob es einen ſolchen für Gott geben kann, doch völlig ausſchließen müſſen. Denn eines Theils könnte es doch für unſer chriſtlich frommes Selbſtbewußtſein nur das durch die Erlöſung zu begründende Reich Gottes, alſo etwas außer unſerer gegenwärtigen Betrachtung liegendes ſein, worauf ſich alles andere als auf ſeinen Zwekk bezieht; anderntheils aber würde hiebei, wenn unſer Selbſtbewußtſein doch jezt das endliche Sein überhaupt repräſentiren ſoll, Zwekk aber und Mittel ſich verhalten wie das um ſein ſelbſt willen geſezte und das nicht um ſein ſelbſt willen, eigentlich alſo wie das von Gott gewollte und nicht gewollte, ein Gegenſaz in unſer frommes Selbſtbewußtſein aufgenommen werden müſſen, wovon unſere gegenwärtige Betrachtung nichts weiß. Das einzige alſo, was uns dieſer Begriff hier darbieten könnte, wäre dieſes, daß ſofern die göttliche Erhaltung als Mitwirkung ſich nur auf die Kräfte und Thätigkeiten jedes für ſich zu ſezenden bezieht, wir eines Gegenſtükkes dazu bedürfen für die leidentlichen Zuſtände der endlichen Dinge; nun aber ſind dieſe für die Erreichung der göttlichen Zwekke eben ſo
25 weſentliche Glieder und alſo die ſchlechthinige Abhängigkeit derſelben in dem Begriff der Regierung mit eingeſchloſſen. Indeſſen iſt für uns auch dieſes überflüßig. Denn da die Erhaltung doch

[1] Morus I. p. 319. Gubernatio est opus Dei efficientis ut in mundo ipse suum semper adsequatur consilium.

das Sein der Dinge zum Gegenſtand hat, in dieſem aber ſofern ſie ein Ort für Kräfte ſind, der Gegenſaz von Selbſtthätigkeit und Empfänglichkeit enthalten iſt, ſind auch die leidentlichen Zuſtände ſchon mit in die ſchlechthinige Abhängigkeit aufgenommen, und beſonders da ſie ebenfalls zu den unſer Selbſtbewußtſein afficirenden gehören, ſowol unter der Form der Wahrnehmung als unter der des Mitgefühls, ſind ſie auch in unſern allgemeinen Saz mit eingeſchloſſen. Ueberdies aber ſind einerſeits die leidentlichen Zuſtände des einen Dinges nur das aus den thätlichen Zuſtänden anderer hervorgegangene, und andrerſeits hängt auch die Art, wie die thätlichen Zuſtände der Dinge nach einander hervortreten und in welcher Stärke ſie erſcheinen, nicht allein von eines jeden Dinges eigenthümlicher Art zu ſein ab, ſondern auch von deſſen Zuſammentreffen mit anderen, mithin von den Einwirkungen anderer Dinge und von ſeinen eigenen leidentlichen Zuſtänden. Daher könnte man denken, man unterſchiede vielleicht noch beſſer, wenn man ſagte, es ſei gleichmäßig unter die ſchlechthinige Abhängigkeit von Gott geſtellt, was aus dem Fürſichgeſeztſein jedes Dings nach ſeiner eigenthümlichen Art, und was aus dem Zuſammenſein deſſelben mit allen übrigen hervorgehe. Allein auch dieſes wäre nur eine Abſtraction ohne Bedeutung für unſer frommes Selbſtbewußtſein, in welchem ſich beides als erregender Gegenſtand gar nicht ſcheidet; und wir faſſen daher am beſten alles was unſer Bewußtſein erregt zuſammen in der Vorſtellung des nur beziehungsweiſe für ſich geſezten und durch das allgemeine Zuſammenſein in ſeiner Vereinzelung bedingten endlichen Seins, welches nur ganz daſſelbe iſt mit dem, was unſer Saz durch den Ausdrukk Naturzuſammenhang bezeichnet.

§. 47. Aus dem Intereſſe der Frömmigkeit kann nie ein 256
Bedürfniß entſtehen, eine Thatſache ſo aufzufaſſen, daß durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtſein durch den Naturzuſammenhang ſchlechthin aufgehoben werde.

1. Dieſer Saz iſt ſo ſehr eine unmittelbare Folge aus dem

vorigen, daß die natürliche Fortschreitung gar nicht gefordert hätte, ihn besonders aufzustellen; allein Vorstellungen, welche noch bis auf einen gewissen Grad verbreitet sind in der christlichen Kirche, müssen in jeder Glaubenslehre an der geeigneten Stelle berükksichtiget werden. Nun aber ist eben dies eine noch sehr gewöhnliche Vorstellung von den in die Entstehung des Christenthums verflochtenen oder wenigstens in der Schrift irgendwie berichteten Wundern, daß sie Ereignisse seien von der beschriebenen Art; und da, wenn die Vorstellung selbst unstatthaft ist, sie auch nicht auf diese oder jene einzelne Thatsache übertragen werden kann: so haben auch schon von jeher die Glaubenslehrer diese Frage im allgemeinen behandelt. Allein über die Möglichkeit an und für sich haben wir hier nicht zu urtheilen, sondern nur über das Verhältniß der Annahme zu dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl. Denn ist dieses so wie unser Saz aussagt: so werden wir auf unserm Gebiet jede Thatsache, so lange es irgend möglich ist, mit Rükksicht auf den Naturzusammenhang und unbeschadet desselben aufzufassen suchen.

Einige nun haben Wunder in diesem Sinn als nothwendig dargestellt, damit es vollkommene Darlegungen der göttlichen Allmacht gebe. Allein einerseits ist schwer zu begreifen, wie sich die Allmacht größer zeigen sollte in den Unterbrechungen des Naturzusammenhanges als in dem der ursprünglichen aber ja auch göttlichen Anordnung gemäßen unabänderlichen Verlauf desselben, da ja doch das Aendernkönnen in dem geordneten für den Ordnen-
257den nur ein Vorzug ist, wenn es für ihn ein Aendernmüssen giebt, welches wieder nur in einer Unvollkommenheit seiner selbst oder seines Werkes gegründet sein kann. Wollte man also ein solches Eingreifen des höchsten Wesens als einen Vorzug desselben postuliren: so müßte man erst annehmen, daß es etwas nicht von ihm geordnetes gäbe, was ihm Widerstand entgegensezen und also in ihn und sein Werk eingreifen könnte, wodurch dann unser Grundgefühl ganz aufgehoben würde. Auf der andern Seite ist noch zu bedenken, daß wo die Anwendung einer solchen

Vorstellung von Wundern am häufigsten ist, d. h. in Zuständen, wo es noch wenig Naturkenntniß giebt, eben da auch unser Grundgefühl am schwächsten und unwirksamsten erscheint, je mehr aber Naturkunde verbreitet ist, also die Anwendung jenes Begriffs sparsam vorkommt, desto mehr solche Gottesverehrung, welche Ausdrukk unseres Grundgefühls ist; woraus denn folgt, daß die vollständigste Darlegung der göttlichen Allmacht wäre in einer solchen Auffassung der Welt, welche von jener Vorstellung gar keinen Gebrauch machte. — Daher Andere [1] scharfsinniger aber schwerlich haltbarer die Sache so vertheidigen, daß Gott theils der Wunder bedurft habe, um die Einwirkungen der freien Ursachen in den Naturlauf dadurch auszugleichen, theils auch könne er überhaupt Gründe gehabt haben, in einer unmittelbaren Verbindung mit der Welt zu bleiben. Das lezte sezt nun theils eine ganz todte Ansicht von der göttlichen Erhaltung voraus, theils überhaupt einen Gegensaz zwischen mittelbarer und unmittelbarer Thätigkeit in Gott, der nicht gedacht werden kann ohne das höchste Wesen in die Sphäre der Beschränktheit herabzuziehen. Das erste klingt fast, als ob die freien Ursachen nicht auch Gegenstände der göttlichen Erhaltung wären, und zwar so wie derselbe auch den Begriff der Schöpfung mit in sich schließt, in der 258
schlechthinigen Abhängigkeit von Gott geworden und fortbestehend; denn sind sie dieses, so kann für Gott eben so wenig eine Nothwendigkeit entstehen, ihren Einflüssen entgegen zu wirken, wie den Einflüssen, die eine willenlose Naturkraft auf dem Gebiet der andern ausübt. Weder aber versteht jemand unter der Welt, welche der Gegenstand der göttlichen Erhaltung ist, den Naturmechanismus allein, sondern das Ineinandergreifen von diesem und den freihandelnden Wesen, so daß bei jenem schon auf diese so wie bei diesen auf jenen gerechnet ist. Und überdies sind die biblischen Wunder, um derentwillen doch die ganze Theorie aufgestellt wird, viel zu vereinzelt und zu wenig umfassend ihrem Inhalte nach, als daß in Beziehung auf sie eine Theorie brauch-

[1] S. Storr Dogm. §. 25.

bar ſein könnte, die ihnen die Aufgabe ſtellt, das wiederherzuſtellen was die freien Weſen im Naturmechanismus alterirt hätten. Sondern nur das Eine Wunder der Sendung Chriſti hat freilich den Zwekk wiederherzuſtellen, was die freien Urſachen aber in ihrem eignen Gebiet, nicht in dem des Naturmechanismus und auch nicht gegen den von Gott urſprünglich geordneten Verlauf geändert haben. Noch auch fordert das Intereſſe der Frömmigkeit, daß die wiederherſtellende freie Urſache in dem Gebiet der Erſcheinung ſich zu dem Naturzuſammenhang anders verhalten müſſe wie andere freie Urſachen.

Es laſſen ſich indeß noch ein Paar andere Gründe aufſtellen, um derentwillen es ein Intereſſe der Frömmigkeit geben kann an einer abſoluten Aufhebung des Naturzuſammenhanges durch Wunder; und es läßt ſich nicht läugnen, daß gerade dieſe es ſind, durch welche, wenn ſie auch nie eigentlich als kirchliche Lehre aufgeſtellt worden ſind, doch dieſe Vorſtellung von den Wundern noch am meiſten eine praktiſche Haltung bei vielen Chriſten behält. Der erſte iſt die Gebetserhörung, weil nämlich dieſe nur wirklich etwas zu ſein ſcheint, wenn um des Gebets willen ein
259 anderer Ausgang entſteht, als ſonſt entſtanden ſein würde, worin alſo eine Aufhebung des Ergebniſſes, welches nach dem Naturzuſammenhang erfolgt ſein würde, zu liegen ſcheint. Der andere iſt die Wiedergeburt, welche als eine neue Schöpfung dargeſtellt wird, welche alſo theils eine eben ſolche Aufhebung erfordert, theils ein in dem Naturzuſammenhang nicht mit enthaltenes Princip hineinbringt. Beide Gegenſtände können an dieſem Ort nicht erörtert werden; es wird aber hinreichen in Beziehung auf den erſten, welcher mehr der Frömmigkeit im Allgemeinen angehört, zu bemerken, daß unſer Saz auch das Gebet ſelbſt unter die göttliche Erhaltung ſtellt, ſo daß das Gebet und die Erfüllung oder Nichterfüllung nur Theile derſelben urſprünglichen göttlichen Ordnung ſind, mithin das ſonſt anders geworden ſein nur ein leerer Gedanke iſt. Was aber das andere betrifft, dürfen wir hier nur auf das oben geſagte zurükkweiſen; denn wenn

die Offenbarung Gottes in Chriſto nicht etwas ſchlechthin übernatürliches ſein muß: ſo kann auch die chriſtliche Frömmigkeit nicht im voraus beſtimmt ſein, etwas damit zuſammenhängendes und daraus hervorgehendes für ſchlechthin übernatürlich zu halten.

2. Die näheren Beſtimmungen, wodurch die Annahme ſolcher Wunder in Zuſammenhang gebracht werden ſoll mit denen Säzen und Begriffen, welche die gänzliche Abhängigkeit des Naturzuſammenhanges von Gott bezeichnen, geben auch ſehr deutlich zu erkennen, wie wenig jene Vorſtellung durch unſere frommen Erregungen gefordert wird. Denn je beſtimmter ſie das abſolute Wunder feſtſtellen wollen, um deſto mehr entfernen ſie ſich davon, Ausdrukk einer frommen Erregung zu ſein, und an die Stelle des eigentlich dogmatiſchen Gehaltes tritt ein ganz anderes Gepräge [1]. Im allgemeinen läßt ſich die Sache am 260
leichteſten überſehn, wenn man davon ausgeht, daß da dasjenige, woran ſich ein Wunder begiebt, mit allen endlichen Ur-

[1] Mosheim a. a. O. S. 462. nennt die göttliche Thätigkeit durch welche die Wunder bewirkt werden, gubernatio immediata oder inordinata, wodurch ein Gegenſaz gemacht wird zwiſchen den Wundern und der erhaltenden Thätigkeit Gottes zum Vortheil der lezten in der lezten Formel, aber zu ihrem Nachtheil in der erſten. Allein das fromme Gefühl wird ſich eben ſo weigern, etwas in die Mitte zu ſtellen zwiſchen dem was iſt und der göttlichen Thätigkeit durch die es iſt, als es wird etwas der göttlichen Thätigkeit zuſchreiben und es zugleich ein ungeordnetes nennen wollen. Zugleich ſtreitet der Ausdrukk mit der allgemeinen Erklärung, die er von gubernatio giebt, daß es eine directio virium alienarum ſein ſoll, wenn doch das Wunder nicht ſoll aus den betreffenden natürlichen Kräften begriffen werden können. — Reinhard nennt (Dogm. S. 236) dieſelbe göttliche Thätigkeit providentia miraculosa, und erklärt ſie durch cura divina, qua Deus aliquid efficit mutationibus a consuetudine naturae plane abhorrentibus. Mag man wie hier den Gegenſaz ſuchen in der göttlichen Sorgfalt, ſo würde dann die Erhaltung eine Sorgloſigkeit ſein; oder in der Gewohnheit der Natur, ſo erſcheint die Gewohnheit der Natur als etwas nicht abhängiges von der göttlichen Sorgfalt, und das fromme Gefühl wird ſich nothwendig gegen beides erklären.

ſachen in Verbindung ſteht, auch jedes abſolute Wunder den ganzen Naturzuſammenhang zerſtört; und daß es mithin von einem ſolchen eine zwiefache Anſicht giebt, eine poſitive, welche auf die ganze Zukunft hinausgeht, und eine negative, welche in gewiſſem Sinn die ganze Vergangenheit afficirt. Indem nämlich dasjenige nicht erfolgt, was durch die Geſammtheit der endlichen Urſachen dem natürlichen Zuſammenhange gemäß erfolgt ſein würde: ſo wird eine Wirkung verhindert, und zwar nicht durch den Einfluß anderer auf natürliche Weiſe gegenwirkender und auch im Naturzuſammenhang gegebener endlicher Urſachen, ſondern ohnerachtet alle wirkſamen Urſachen zur Hervorbringung
261 dieſer Wirkung zuſammenſtimmen. Alles alſo, was von je her hiezu beitrug, wird gewiſſermaßen vernichtet, und ſtatt nur ein einzelnes übernatürliches mitten in den Naturzuſammenhang hineinzuſtellen, wie man es eigentlich will, muß man den Begriff der Natur ganz aufheben. Die poſitive Seite iſt nun die, daß etwas erfolgen ſoll, was aus der Geſammtheit der endlichen Urſachen nicht zu begreifen iſt. Aber indem dieſes nun als ein wirkſames Glied mit in den Naturzuſammenhang eintritt, ſo wird nun in alle Zukunft alles ein anderes, als wenn dieſes einzelne Wunder nicht geſchehen wäre; und jedes Wunder hebt nicht nur den ganzen Zuſammenhang der urſprünglichen Anordnung für alle Zukunft auf, ſondern jedes ſpätere Wunder auch alle früheren, ſofern ſie ſchon in die Reihe der wirkſamen Urſachen eingetreten ſind. Um nun aber die Entſtehung des Erfolgs zu beſchreiben, muß man eine göttliche Einwirkung ohne Natururſachen [1] eintreten laſſen. An welchem Punkt man aber

[1] Die Formel, Gott ſei dabei wirkſam ohne an Zwiſchenurſachen gebunden zu ſein, iſt ſchon deshalb mit unſerm Grundgefühl im Widerſpruch, weil darin Gott in dem gewöhnlichen Naturlauf als gebunden dargeſtellt wird. Insgeheim aber iſt dieſe Terminologie ſelbſt, welche die Natururſachen als Zwiſchenurſachen beſchreibt, von dem Grundfehler angeſteckt, die Abhängigkeit deſſen was geſchieht von Gott als eine der Abhängigkeit von den einzelnen endlichen Urſachen gleichartige nur weiter rückwärts liegende zu

auch dieſe göttliche Wirkſamkeit zu etwas einzelnem, die immer als etwas magiſches erſcheinen muß, eintreten laſſen will: ſo zeigen ſich von jedem aus eine Menge von Möglichkeiten, wie daſſelbe durch natürliche Urſachen, wenn ſie zeitig darauf eingerichtet worden wären, hätte bewirkt werden können. So daß man 202
entweder auf eine bloß epideiktiſche Tendenz der Wunder geführt wird, um derentwillen Gott den Naturzuſammenhang abſichtlich nicht ſo angelegt habe, daß ſein ganzer Wille daraus hervorgeht, wogegen ſchon die obige Erörterung über das Verhältniß der Allmacht zu dieſem Begriff des Wunders gerichtet iſt; oder wenn die Geſammtheit der endlichen Urſachen nicht konnte ſo eingerichtet werden, ſo kann auch nie dasjenige, was aus dem Naturzuſammenhange begriffen werden ſoll, das Gefühl der ſchlechthinigen Abhängigkeit des endlichen mit Recht in uns erregen. Wenn nun Andere dieſelbe Vorſtellung von den Wundern leichter feſtzuſtellen glauben, wenn ſie die göttliche Mitwirkung von vorn herein eintheilen in die ordentliche und außerordentliche, was jedoch nur ſcheinbar von der ungeordneten unterſchieden iſt, und dann jene den natürlichen, dieſe den übernatürlichen Wirkungen zutheilen, ſo daß die negative Seite des Wunders das Zurükkziehn der ordentlichen Mitwirkung iſt [1], die poſitive aber das Eintreten der außerordentlichen: ſo iſt auf der einen Seite die ordentliche Mitwirkung doch nicht mehr die ordentliche, wenn ſie zurükkgezogen werden kann, und von der außerordentlichen gar nicht mehr beſtimmt unterſchieden, ſondern nur die häufiger vorkommende nennen wir dann die ordentliche und die ſeltene die außerordentliche, ein Verhältniß, welches ſich eben ſo gut umkehren kann; auf der andern Seite wird doch das Wunder, wenn vermittelſt einer gött-

denken. Wie denn in der That Storr, wo er zeigen will, wie Gott könne unmittelbar in die Welt einwirken und den Naturlauf abändern ohne die Naturgeſeze aufzuheben (Dogm. S. 336.), ihn nach Art einer endlichen freien Urſache vorzuſtellen ſcheint.

[1] Quenstedt I. c. Deo concursum suum subtrahente cessat creaturae actio.

lichen Mitwirkung, sei sie auch eine außerordentliche, zunächst durch endliche Ursachen vollbracht, indem aber etwas durch sie zu Stande kommt, was ihrer natürlichen Beschaffenheit nach nicht durch sie zu Stande kommen konnte, so sind sie entweder in diesem Falle nicht Ursachen, und dann ist der Ausdruck Mitwirkung
263 unrichtig, oder sie werden etwas anderes als sie vorher waren, und dann ist jede solche außerordentliche Mitwirkung eine wahre Schöpfung, auf welche hernach die Wiederherstellung des wirksamen Dinges in seinen ursprünglichen Stand als eine abermalige, die vorige wieder aufhebende, Schöpfung folgen muß. Uebrigens ist nicht zu verkennen, daß von diesen Erklärungen die eine mehr auf die eine, die andre auf eine andere Klasse biblischer Wunder [1] paßt, und also die verschiedene Beschaffenheit dieser Ereignisse auf die Ausbildung dieser verschiedenen Formeln bedeutenden Einfluß gehabt hat. Wenn also auch zu dieser Vorstellung sich nicht leicht jemand bekennen wird: so muß man wol gestehen, daß wenn die älteren Theologen diese Vorstellung des Wunders im Ganzen festhalten [2], neuere aber [3] diese Hypothese nicht ausschließend mehr geltend machen wollen, sondern auch die zuläßig finden, daß Gott die Wunder auf eine uns unbegreifliche Art in der Natur selbst vorbereitet gehabt: so müssen wir dies auch in dem Interesse der Frömmigkeit als eine reine Fortschreitung ansehen.

3. Sonach scheinen auch in Bezug auf das Wunderbare
264 überhaupt das allgemeine Interesse der Wissenschaft, namentlich

[1] Morus beschreibt sie a. a. O. so: aut enim mentio quidem fit adminiculi naturalis; aut ne fit quidem mentio talis, sed praegresso verbo res facta est.

[2] Buddei Thes. de atheism. p. 291. Operatio, qua revera naturae leges, quibus totius huius universi ordo et conservatio innititur, suspenduntur. Nach Thomas p. I. Cap. CX. Ex hoc aliquid dicitur miraculum, quod sit praeter ordinem totius naturae creatae.

[3] S. Reinhard Dogmat. S. 238; wie denn auch schon der oben angeführte Ausdruck consuetudo naturae in dieser Hinsicht vorsichtig gewählt ist. — In demselben Sinne aber oberflächlich behandelt die Sache Morus in Commentar. P. I. p. 97. sq.

aber das der Naturforschung, und das Interesse der Frömmigkeit auf demselben Punkt zusammen zu treffen, daß wir nämlich die Vorstellung des schlechthin übernatürlichen, weil uns doch in keinem einzelnen Falle etwas als solches erkennbar wäre, und auch nirgend eine solche Anerkennung von uns gefordert wird, fahren lassen, und demnächst theils im allgemeinen eingestehen, daß weil unsere Kenntniß der erschaffenen Natur nur im Werden begriffen ist, wir am wenigsten ein Recht haben, irgend etwas für unmöglich zu halten, theils auch insbesondere zugeben, da ja bei weitem die meisten neutestamentischen Wunder auf diesem Gebiet liegen, daß wir auch die Grenzen für das Wechselverhältniß des leiblichen und geistigen weder genau bestimmen noch auch nur behaupten können, daß sie überall und immer ganz dieselben sind, ohne Erweiterungen erfahren zu können oder Schwankungen ausgesezt zu sein. Auf diese Weise bleibt alles, auch das wunderbarste was geschieht oder geschehen ist, eine Aufgabe für die wissenschaftliche Forschung, zugleich aber wo dasselbe seiner Abzwekkung wegen oder sonstwie das fromme Gefühl aufregt, findet sich dieses durch die vorgestellte Möglichkeit einer künftigen Erkenntniß auf keine Weise beeinträchtiget. Zudem entledigen wir uns gänzlich der schwierigen und höchst bedenklichen Aufgabe, woran sich die Dogmatik so lange vergeblich abgemüht hat [1], nämlich sichere Kennzeichen aufzufinden zur Unterscheidung der falschen und teuflischen Wunder von den göttlichen und wahren.

§. 48. Erregungen des Selbstbewußtseins, welche Lebenshemmungen ausdrükken, sind vollkommen eben so in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott zu stellen, wie diejenigen, welche eine Lebensförderung ausdrükken. 265

1. Dieser Saz hat es eigentlich zu thun mit dem Gegensaz zwischen heiteren und trüben Lebensmomenten, er folgt aber so

[1] Vgl. Gerhard loc. th. loc. XXIII. §. 271.

unmittelbar aus unserm Hauptsaz [1] oder vielmehr liegt schon so ganz in demselben eingeschlossen, daß wir gar keine Veranlassung gehabt hätten ihn als etwas besonderes aufzustellen, wenn nicht die lange Erfahrung vorhanden wäre, daß unvollkommene Frömmigkeit, sei es nun weil durch die Lebenshemmungen selbst überwältigt oder weil durch skeptische und ungläubige Darstellungen verwirrt, es zu allen Zeiten schwer gefunden hat, das Vorhandensein der trüberen und unglüklichen Lebensmomente mit dem Gottesbewußtsein zu vereinigen, und daß deshalb fast jede Religionslehre und so auch vorzüglich die christliche Glaubenslehre es sich zur besondern Aufgabe machen mußte diese Vereinbarkeit darzustellen, welches dann gewöhnlich in falscher Nachgiebigkeit gegen jene unvollkommenen Gemüthserregungen unter der Form geschah, das höchste Wesen theils über das Vorhandensein solcher Lebenszustände zu rechtfertigen, theils auch wol gar eine Veränderung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls in Beziehung auf dieselben zuzugeben. Es gilt also hier nur gegen beides sowol gegen das verfälschte Gefühl als gegen die weichliche und unklare Behandlung desselben zu protestiren, damit die einfache und vollständige Auffassung des Grundgefühls nicht Gefahr laufe. Kämen nun die getrübten Lebenszustände wenngleich häufig doch nur vereinzelt vor, und so daß man einen Zusammenhang derselben nicht verfolgen könnte: so würden sie eine solche Wirkung schwerlich haben hervorbringen können; sondern diese hängt davon ab, daß es Zu-
266 stände giebt, welche ein anhaltendes sich regelmäßig erneuerndes Bewußtsein von Lebenshemmung mit sich führen. Diese nun sind es, welche wir durch den Ausdrukk Uebel zu bezeichnen pflegen, und es sind also alle Uebel im ganzen Umfange des Wortes von welchen zu behaupten ist, daß sie eben so wie das ihnen entgegengesezte nämlich die Güter sich zu der allgemeinen schlechthinigen Abhängigkeit von Gott verhalten. Offenbar aber müssen wir unter die Uebel auch das Böse mitrechnen, denn es zeigt sich überall wo es ist als eine unerschöpfliche Quelle von

[1] §. 45.

Lebenshemmungen; nur daß wir es hier nicht zu betrachten haben als menſchliche Thätigkeit ſondern als Zuſtand. Daher ſo wie wir weiter unten werden in einer andern Betrachtungsweiſe das Uebel im Zuſammenhange mit dem Böſen zu behandeln haben: ſo iſt hier umgekehrt das Böſe mit unter das Uebel zu rechnen, wobei alſo von dem ethiſchen abzuſehen iſt, und es nur als ein auf das Selbſtbewußtſein als Lebenshemmung einwirkender Zuſtand gegeben erſcheint, ſo daß nachdem dieſes hier ausgeſprochen worden, es auch nicht weiter abgeſondert heraus gehoben wird. Indeß giebt es eine andere Eintheilung des Uebels, welche wir aber auch nur inſofern zu berükſichtigen haben, damit ſo wie wir behaupten, Uebel und Güter ſeien gleich ſehr in der allgemeinen Abhängigkeit von Gott gegründet, ſo auch deutlich werde, daß in derſelben Hinſicht zwiſchen dieſen beiden Arten oder Klaſſen des Uebels ebenfalls kein Unterſchied ſtattfindet. Die einen ſind ſolche Zuſtände in welchen das menſchliche Daſein theilweiſe aufgehoben wird, und wir nennen ſie natürliche Uebel; die andern, welche wir geſellige nennen, ſind ſolche Zuſtände in welchen die menſchliche Thätigkeit im Streit mit anderer theilweiſe überwunden wird, und unter dieſe gehört dann vorzüglich auch die Einwirkung des Böſen. Offenbar aber führen beide nicht nur einander gegenſeitig herbei, indem bei verminderter Daſein auch die Thätigkeit leichter überwunden wird, und überwundene Thätigkeit immer vermindernd auf das ganze Daſein zurükwirkt; ſondern auch dem Begriff nach gehn ſie in einander über, da doch das Daſein des Menſchen nur iſt in der Geſammtheit ſeiner Thätigkeiten und umgekehrt. Der Unterſchied beſteht daher vorzüglich darin, daß die einen überwiegend bedingt ſind durch die Geſammtheit der Naturkräfte, die andern durch den Geſammtzuſtand der menſchlichen Thätigkeiten.

2. Um nun unſere Aufgabe in dem angegebenen Umfange zu löſen ſind wir gar nicht veranlaßt uns in teleologiſche Betrachtungen zu vertiefen, und über die Uebel hinaus auf dasjenige zu ſehen, was etwa durch ſie bewirkt wird, und wovon ſich

doch niemals nachweisen läßt, daß es nicht auch auf andere Weise wäre zu bewirken gewesen. Eben so wenig haben wir von dem Begriff der Erhaltung rükkwärts zu gehen auf den der Schöpfung oder darüber hinaus um etwa zu zeigen, daß Uebel wären unvermeidlich gewesen. Sondern ganz streng in unserm Gebiet bleibend haben wir nur nachzuweisen die Zusammengehörigkeit dessen, was einander entgegengesezt erscheint, unter der allgemeinen Abhängigkeit. Hiebei nun kommt es für beide Arten der Uebel auf zweierlei an. Zuerst auf das Verhältniß des wechselnden vergänglichen zu dem Beharrlichen in allem endlichen Sein. Zu dem vergänglichen nun gehören auch die Einzelwesen in der Form einer erst bis zu einem gewissen Gipfel fortschreitenden Lebensentwikklung von da aus aber bis zum Tode sich allmählig verringernden Lebensthätigkeit. Wie nun im Großen angesehn alle Verhältnisse, welche jene Entwikklung bedingen, das Bewußtsein geförderten Lebens erregen, und umgekehrt, was auf die Annäherung an den Tod hinwirkt, als Lebenshemmung aufgefaßt wird: so giebt es auch einen zufälligen Wechsel zwischen beidem während des ganzen Verlaufs. Offenbar ist es auf der einen Seite dasselbe Gesammtverhältniß des Menschen zur Natur welches die Förderungen und welches die Hemmungen bedingt, so daß die Einen nicht sein können ohne die andern. Eben so ist es
268 auf der andern Seite auf dem geselligen Gebiet, wo auch nicht eine spätere Gestaltung des gemeinsamen Lebens zum Beispiel wachsen und gedeihen kann, ohne daß die frühere zurükkgedrängt würde und in Verfall käme, so daß auch hier, da beides Lebensformen sind, Förderung und Hemmung des Lebens durch einander bedingt sind. Das andere, worauf es ankommt, ist das Verhältniß des nur beziehungsweisen Fürsichbestehens und der entsprechenden gegenseitigen Bedingtheit des endlichen. Da es nämlich keine schlechthinige Vereinzelung giebt im endlichen: so ist jedes nur in sofern für sich bestehend, als anderes durch dasselbe bedingt ist, und jedes nur sofern durch anderes bedingt als es auch für sich besteht. Nun aber ist ein anderes nur durch mich bedingt, wenn es

irgendwie gefördert werden kann nur durch mich, worin aber zugleich liegt, daß ich auch hemmend sein kann; und das ganze Verhältniß kommt nur zum Bewußtsein, sofern beide Glieder, und zwar unter beiden Formen, der des Fürsichgesetztseins und der des Bedingtseins durch Anderes, zum Bewußtsein kommen, mithin sind die Hemmungen eben so von Gott geordnet als die Förderungen. Dieses gilt nun auf gleiche Weise für das persönliche Gefühl, wie für das Mitgefühl und das Gemeingefühl. Ohne ein sehr weitgreifendes Mißverständniß kann also Niemand Schwierigkeit darin finden, auch das was ihm als ein Uebel erscheint, gleichviel ob als eigenes oder fremdes oder gemeinsames, als in Folge der schlechthinigen Abhängigkeit vorhanden, mithin als von Gott geordnet zu sezen; er müßte denn überhaupt nicht vergängliches und bedingtes als durch Gott seiend, das heißt überhaupt keine Welt als von Gott abhängig denken wollen oder können, und also auch unsern Hauptsaz selbst in Abrede stellen.

Wie nun dieses Mißverständniß auf der einen Seite darauf beruht, daß man die Zustände selbst außer ihrer natürlichen Verbindung auffaßt: so wird es auch dadurch begünstigt, daß man 269
sich fälschlich vorstellt, diejenigen Einwirkungen, von welchen dauernde Lebenshemmungen ausgehen, wären ein besonders für sich abgeschlossenes Gebiet, so daß sie abgesondert und ausgeschieden werden könnten, kurz daß die Welt könnte ohne Uebel sein. Es verhält sich aber vielmehr so, daß dieselbe Thätigkeit oder Beschaffenheit eines Dinges, wodurch es auf der einen Seite als ein Uebel in das menschliche Leben tritt, auf der andern Seite auch Gutes bewirkt, so daß es auch für die Lebensförderungen an dem fehlen würde, wodurch sie bedingt sind, wenn man das hinwegschaffen wollte, wovon die Lebenshemmungen ausgehen. Dies gilt selbst vom Bösen, welches ja nur als Uebel wirkt, sofern es in der äußeren That erscheint, und zwar gilt es nicht nur zufällig, weil es bald im einzelnen, bald als großer geschichtlicher Hebel wohlthätig wirkt, sondern ganz im Allgemeinen, indem es ja nur zur That wird vermöge der alles Gute bewirken-

den Fähigkeit des Menſchen, mit ſeinem Inneren hervorzutreten. Weil ſich aber auf der andern Seite eben ſo im Allgemeinen behaupten läßt, daß in dem allgemeinen Zuſammenhange auch dasjenige, wovon die meiſten Lebensförderungen ausgehn, ſich doch nach irgend einer Seite auch wieder als Uebel verhält, durch eben das, wodurch es auch hülfreich iſt, wie denn das von allen Naturkräften und von allen geſelligen Verhältniſſen, die von der Intelligenz ausgehn, und nur etwa von der Intelligenz ſelbſt nicht, geſagt werden kann: ſo hat man auch vollkommnes Recht in einem andern Sinne zu ſagen, daß das Uebel nicht für ſich als ſolches von Gott geordnet iſt, weil nämlich ein ſolches nirgend abgeſondert vorhanden iſt, und daſſelbe auch von den Gütern; ſondern jedes iſt von Gott dazu geordnet, daß es beides ſei. Darin nun liegt für unſer Gebiet vorzüglich dieſes, daß es eine Unvollkommenheit des Selbſtbewußtſeins iſt, ſei es nun des unmittelbaren oder des die Thätigkeiten des objectiven Bewußtſeins begleitenden, wenn eine Hemmung als ſolche einen Moment vollkommen und ausſchließend erfüllt, und eben ſo eine irrige Betrachtungsweiſe, wenn die Urſächlichkeit zu Hemmungen als das eigentliche Weſen irgend eines in der Abhängigkeit von Gott beſtehenden Gegenſtandes geſezt wird. Und auch dieſe Unvollkommenheit iſt eine mit zunehmender Entwikklung des Guten verſchwindende, aber auch wie jedes Uebel an dem Guten ſelbſt, nämlich an der Empfänglichkeit des ſinnlichen Selbſtbewußtſeins überhaupt für die Vereinigung mit dem Gottesbewußtſein.

3. Die gewöhnlichen dogmatiſchen Beſtimmungen, welche dieſen Gegenſtand in den Oertern von der Erhaltung und Mitwirkung ins Licht ſezen ſollen, ſcheinen zwar die nämliche Auflöſung zu beabſichtigen, aber ſie nur ſehr unvollkommen zu erreichen. Man unterſcheidet nämlich zu dieſem Behuf theils eine hülfreiche göttliche Mitwirkung von einer nicht hülfreichen, theils eine nur materielle von einer auch formellen. Urſprünglich nun ſcheinen dieſe Ausdrükke vorzüglich auf den Gegenſaz des Guten und Böſen berechnet zu ſein, und zu dem lezten ſei die Mit-

wirkung nicht hülfreich oder nur materiell. Allein abgesehen davon, daß Mitwirkung und Hülfe unzertrennliche Vorstellungen sind, und bei einer nicht hülfreichen Mitwirkung nichts bestimmtes zu denken ist; und daß wenn Mitwirkung auf Thätigkeit geht es auch keine Thätigkeit giebt ohne Form, mithin auch keine Mitwirkung zu einer Thätigkeit, die nicht auch mitwirkte auf deren Form, so daß eine bloß materielle Mitwirkung nichts anders sein würde als eine Erhaltung ohne Mitwirkung, wodurch also alle so bezeichneten Thätigkeiten aus dem Verhältniß der schlechthinigen Abhängigkeit herausgesezt würden; daher nach beiden Formeln das Böse stärker und mächtiger erscheint als das Gute, wenn doch das leztere nur durch die hülfreiche oder mit Zutritt auch der formellen Mitwirkung zu Stande kommt, das erste aber auch ohne diese; — abgesehen sage ich hiervon kann an diesem 271
Ort von dem Bösen vor irgend einer That rein innerlich als Gesinnung betrachtet nicht die Rede sein, weil es so auch das eigne Selbstbewußtsein nicht erregt, viel weniger denn ein fremdes. Betrachten wir es aber thätig, so werden doch auch alle böse Handlungen nicht nur vermittelst der natürlichen Kräfte des Menschen, sondern auch eben so auf eine ihnen angemessene Weise wie die guten verrichtet, so daß kein Grund bleibt zu einem solchen Unterschied. Gesezt nun, daß alle geselligen Uebel irgendwie mit dem Bösen zusammenhingen: so würde auf diese jene Unterscheidung gar nicht anwendbar sein. Wie aber auf die natürlichen? da ja zerstörende Ereignisse grade die stärksten Aeußerungen der Naturkräfte sind, also noch weniger ohne hülfreiche Mitwirkung erfolgen können als andre, und eben so wenig als irgend andere ohne formelle Mitwirkung, indem man ihnen eine eigenthümliche Form nicht beilegen kann. Geht also gleich die Absicht dahin, daß sofern eine Mitwirkung angenommen wird auch das Uebel soll unter die Abhängigkeit von Gott gestellt sein, sofern aber die Mitwirkung nicht hülfreich ist oder nur materiell, Gott nicht soll Urheber sein: so wird doch diese Absicht genau genommen gar nicht erreicht. Sonach erscheint als eine richtigere

Auskunft die, wenn man sagt alles wirkliche ohne Ausnahme erfolge durch göttliche Mitwirkung, und eine Verringerung könne dieſe nicht erleiden; aber alles Uebel, das Böſe als ſolches mit eingeſchloſſen gründe ſich in einem bloßen Mangel, und auf einen ſolchen als ein partielles Nichtſein könne eine göttliche Mitwirkung nicht gehn. Wenn nämlich jedes endliche als eine Größe von Gott mit ſeinem Maaß zugleich geordnet iſt: ſo iſt dadurch nicht geſezt, daß es die außer dieſem Maaß liegenden Thätigkeiten ausübe, vielmehr würde zu dieſen die göttliche Mitwirkung fehlen, mithin kann es auch nicht gegen äußere Einwirkungen
272 einen über dieſes Maaß hinausgehenden Widerſtand leiſten. Allein die Hemmungen entſtehen nicht daraus, daß ein Widerſtand nicht geleiſtet werden kann, wozu die göttliche Mitwirkung fehlt, ſondern daraus, daß es auf eine ſeine Widerſtandsfähigkeit überſteigende Weiſe angegriffen wird, zu welchem Angriff doch die göttliche Mitwirkung vorhanden iſt. Es bleibt alſo nichts übrig als auf der einen Seite die göttliche Mitwirkung auf alles was ſich ereignet gleichmäßig zu beziehn, auf der andern Seite zu behaupten, daß Uebel an und für ſich gar nicht, ſondern nur als Mitbedingung des Guten und in Beziehung auf daſſelbe von Gott geordnet ſind.

§. 49. Ob das was unſer Selbſtbewußtſein erregt, mithin auf uns einwirkt, auf irgend einen Theil des ſogenannten Naturmechanismus zurükkzuführen iſt, oder auf die Thätigkeit freier Urſachen: das eine iſt vollkommen eben ſo wie das andere von Gott geordnet.

1. Der Saz iſt an und für ſich nur der Ausdrukk der gewiß allgemein zugeſtandenen Thatſache, daß wir uns nicht minder ſchlechthin abhängig fühlen von Gott, wenn uns etwas begegnet vermöge der Handlungen anderer Menſchen, als in allen andern Fällen. Er iſt alſo ebenfalls ſchon vollſtändig in dem Hauptſaz unſeres Lehrſtükks enthalten, und wird nur als Erläuterung be-

ſonders aufgeſtellt, um einem nicht ſeltenen Mißverſtändniß vorzubeugen, als ob nämlich das Bewußtſein unſerer Willensfreiheit im Widerſpruch ſtände mit dem Gefühl der ſchlechthinigen Abhängigkeit. Und zwar handelt es ſich zunächſt nur um die Wirkung freier Handlungen, zunächſt in dem Leben Anderer aber dann freilich auch in unſerm eigenen. Iſt nun die Freiheit noch ſo ſehr in der Willensbeſtimmung und im Entſchluß, ſo wird doch die Handlung immer ſchon gleich ein Heraustreten durch anderwärts her gegebenes ſo mitbeſtimmt, daß ſie, was ſie wird, nur als demſelben allgemeinen Zuſammenhang angehörig wird, welcher der eigentlich untheilbare Gegenſtand des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls iſt; und dieſes würde auf dem ganzen geſchichtlichen Gebiet ſeine Bedeutung verlieren, wenn wir von dieſem Zuſammenhange die freien Urſachen ausgeſchloſſen denken wollten. Vielmehr iſt hier der Ort dasjenige in ſeiner vollen Geltung aufzuſtellen, was vorher ſchon [1] hierüber mehr gelegentlich geſagt worden iſt. Eben deshalb aber weil die freien Urſachen den allgemeinen Zuſammenhang mitbilden, müſſen wir auch von dem Moment des Handelns ſelbſt und dem daſſelbe begleitenden Selbſtbewußtſein das nämliche ſagen können. Und in dieſem Sinn iſt auch ſchon in den erſten Erklärungen [2] über das Grundgefühl auseinandergeſezt worden, wie das beziehungsweiſige Freiheitsgefühl und das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl in und mit einander ſind, ſo daß das lezte ohne jenes gar nicht beſtehen könnte. Gehn wir nun, was den Moment des Handelns betrifft, davon aus, daß jeder freihandelnde an demſelben Ort anders würde gehandelt haben als der wirklich dort befindliche, eben ſo gewiß als dieſer an einem andern Ort anders, und iſt doch dieſes an welchem Ort jeder iſt, in dem allgemeinen Zuſammenhang gegründet: ſo kann niemand bezweifeln, daß auch die Wirkungen der freien Handlungen vermöge der ſchlechthinigen Abhängigkeit erfolgen. Und iſt ferner was das begleitende Selbſtbe-

[1] S. §. 46, 1. [2] S. §. 4, 3.

wußtsein betrifft gewiß, daß wir des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls nur als freie selbstthätige fähig sind, und dadurch ausgesagt wird, daß wir uns unserer Freiheit als eines empfangenen und im allgemeinen Zusammenhang allmählig entwikkelten bewußt sind: so muß auch in jedem frommen Moment freier
274 Selbstthätigkeit das Selbstbewußtsein aus beidem zusammengesezt sein dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl und dem beziehungsweisigen Freiheitsgefühl. — Der Ausdrukk „freie Ursachen" in unserm Saz macht nun offenbar einen Unterschied zwischen Freiheit und Ursächlichkeit überhaupt, und sezt Ursachen voraus welche nicht frei sind. Aber Ursachen sollen sie doch sein. In der gewöhnlichen Vorstellung aber von dem allgemeinen Naturmechanismus giebt es streng genommen außer den freien Ursachen gar keine Ursächlichkeit. Denn man denkt sich darunter ein Zusammensein und Aufeinanderwirken der Dinge als solcher, welche nur sofern sie selbst bewegt werden wieder bewegen, und von diesen kann man dann jedes in seiner Wirksamkeit nur ansehn als einen Durchgangspunkt, so daß Ursächlichkeit nur dem außer diesem Gebiet liegenden ersten bewegenden zukommt; das heißt bei dieser Vorstellung giebt es, die freien Ursachen ausgenommen, im endlichen gar keine Ursächlichkeit, sondern außer jenen nur die freie unendliche Ursache, nämlich die göttliche Ursächlichkeit welche vorgestellt wird als durch einen ersten Stoß jenes ganze Gebiet ursprünglich in Bewegung sezend. Faßt man nun alles untergeordnete Leben das thierische und vegetabilische mit in diesen Mechanismus ein, denn von einem allgemeinen Leben der Weltkörper ist bei dieser Vorstellung ohnedies nicht die Rede: so sind dann die freien Ursachen, für uns die Menschen, die einzige endliche Ursächlichkeit, und es fehlt um die göttliche ganz allein übrig zu lassen nur dieses, was aber wie bereits gezeigt worden mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl alle Frömmigkeit vernichten würde, daß nämlich die Menschen auch sich selbst nur als Theil dieses Naturmechanismus ansähen, und das Bewußtsein der Selbstthätigkeit nur als einen unvermeidlichen Schein behandelten. Zum

Glükk aber ſind von jeher nur Wenige dieſer ſelbſtvernichtenden Entſagung fähig geweſen, nachdem ſie die übrige Welt getödtet haben, um auch ſich ſelbſt der Vollſtändigkeit einer ſolchen Vor- 275
ſtellungsweiſe zum Opfer zu bringen. Denn iſt auf dieſe Weiſe alle Urſächlichkeit des Endlichen in Schein verwandelt: ſo fehlt es auch an jedem Grunde einzelnes endliches Sein als für ſich beſtehend anzuſehn, alſo an einigen Punkten in dieſem allgemeinen Wechſel von Bewegtwerden und wieder bewegen mehr ſtehen zu bleiben als an andern, ſondern alles iſt entweder untheilbar Eines oder eine unzählige Menge von vereinzelten Durchgangspunkten d. h. Atomen. Legen wir nun uns ſelbſt mit der ſchlechthinigen Abhängigkeit zugleich freie Urſächlichkeit bei, allem lebenden aber doch auch eine Urſächlichkeit, ſo gewiß wir es als ein für ſich beſtehendes ſezen; und iſt gänzlicher Mangel an Freiheit nur da, wo ohne ſich zu bewegen nur jedes ſofern es bewegt wird, weiter bewegt: ſo werden wir die Urſächlichkeit des Lebendigen nur als eine verminderte Freiheit anſehn können, und werden ſagen müſſen, wahre Urſächlichkeit ſei nur da wo Leben ſei, der gänzliche Mangel an Freiheit ſei aber auch ein gänzlicher Mangel an Urſächlichkeit, indem der Impuls, der das todte in Bewegung ſezt damit es weiter bewege, immer von dem lebenden ausgehe. Darum nun bedient ſich der Saz des Ausdrukks Naturmechanismus auch nicht als ſeines eignen, weil wir nur mit Unrecht irgend etwas was unſer Selbſtbewußtſein erregt und alſo auf uns einwirkt, auf das bloß mechaniſche, d. h. als Durchgangspunkt wirkſame, zurükkführen. Wie weit aber das Gebiet der wahren Urſächlichkeit und alſo des Lebens ſich erſtrekke, und wie für jeden Fall die wahre Urſache aufzufinden ſei, dieſe Unterſuchungen ſind unſerm Gebiete fremd. Unſer Selbſtbewußtſein aber, ſo fern es das des endlichen Seins iſt, und wir in demſelben unterſcheiden theilweiſiges Freiheits- und theilweiſiges Abhängigkeitsgefühl als zuſammengehörig von ſchlechthinigem Abhängigkeitsgefühl als beide unter ſich begreifend, fordert für jede 276
Erregung eine endliche Urſächlichkeit in dem Gebiet des allgemei-

nen Naturzuſammenhanges, welche als ein Ergebniß von dieſem mit in die ſchlechthinige Abhängigkeit aufgenommen wird. Denn das Gefühl von dieſer würde nicht ſich ſelbſt gleich ſein, wenn es ein Gebiet zwar gäbe, nämlich das der natürlichen Urſachen, worin endliche und göttliche Urſächlichkeit zuſammentrafen, daneben aber zwei andere, auf der einen Seite das der mechaniſchen oder vielmehr ſcheinbaren Urſachen, wo nur göttliche Urſächlichkeit waltete, endliche aber fehlte, auf der andern aber das der freien Urſachen, wo nur endliche Urſächlichkeit waltete, die göttliche aber fehlte. Damit hängt aber freilich zuſammen, daß wir in Bezug auf die ſchlechthinige Abhängigkeit in dem endlichen Sein keinen ſtrengen Gegenſaz annehmen zwiſchen Freiheit und Naturnothwendigkeit, indem was nur wirklich ein für ſich beſtehendes iſt, wenn es auch am geiſtigen Leben keinen Theil hat, doch in irgend einem Sinne ſich ſelbſt bewegt, auch den freieſten Urſachen aber ihr Maaß von Gott geordnet iſt.

2. Eben dieſes wird nun in der herrſchenden dogmatiſchen Sprache theils durch den Begriff der Erhaltung, theils durch den der Mitwirkung ausgedrükkt. Die gewöhnlichſte Formel der erſten Art iſt die, Gott erhalte ein jedes Ding wie es iſt, alſo auch die freien Urſachen als ſolche. In dieſer können wir alles ermittelte wiederfinden, daß nämlich unbeſchadet der durch den Ausdrukk Erhaltung bezeichneten ſchlechthinigen Abhängigkeit die Thätigkeiten der freien Weſen doch von innen beſtimmt ſind. Für ſich allein betrachtet aber dürfte dieſe Formel doch von dem Tadel betroffen werden, daß ſie auf oberflächliche Weiſe die eigentliche Schwierigkeit mehr zu verdekken ſcheint als wirklich aufzulöſen. — Auf ähnliche Weiſe unterſcheidet man in dem Begriff der Mit-
277 wirkung eine Mitwirkung nach Art der freien Urſachen, und eine andere nach Art der natürlichen [1]. Allein dieſer Ausdrukk bedarf wenigſtens großer Vorſicht in der Behandlung, wenn nicht da-

[1] Concursus ad modum causae liberae und ad modum causae naturalis.

durch die Differenzen des endlichen Seins in das höchste Wesen selbst hineinversezt werden sollen, so daß Gott selbst als der Inbegriff derselben erscheint, welches von der pantheistischen Ansicht schwer möchte unterschieden werden können. Die Meinung kann aber nur sein, daß Gott mitwirkt in jedem Falle zu Thätigkeiten, die der Natur des ursächlichen Dinges gemäß sind, jedoch immer nur nach seiner eigenen, von jeder die in dem Gebiet der Wechselwirkung liegt gänzlich verschiedenen, Ursächlichkeit.

Zusaz zu diesem Lehrstükk. Die Säze, von welchen zugegeben worden, daß sie eigentlich schon in dem Hauptsaz des Lehrstükks enthalten sind, doch besonders aufzustellen, war aus zwei Ursachen rathsam. Zuerst weil über diese Gegenstände gar leicht Bestimmungen aufgestellt werden, welche das richtige Verhältniß zwischen Schöpfung und Erhaltung trüben. Dies geschieht bei dem Wunderbaren, wenn man es als rein übernatürlich aufstellt, indem auf diese Weise eine Nachschöpfung entsteht, welche die Erhaltung theilweise aufhebt und also mit ihr im Widerspruch steht. Dasselbe geschieht, wenn man die Uebel weniger von Gott geordnet denkt als anderes, weil er ja dann von dem gleich sehr geschaffenen einiges mehr im Stich läßt als anderes. Es geschieht endlich, wenn man die freien Ursachen so sehr den natürlichen entgegensezt, daß jene in ihrer Wirksamkeit weniger von Gott abhängig erscheinen. Denn sie haben dann ihre Wirksamkeit zum Theil anderwärts her, da sie doch ihr Dasein eben so von Gott her haben, mithin ist auch hier eine Ungleichheit zwischen Schöpfung und Erhaltung gesezt. — Zweitens aber war hier vorzüglich nöthig, die Zusammenstimmung zu zei- 278
gen zwischen dem Interesse der Frömmigkeit und dem wissenschaftlichen auf der einen dem sittlichen auf der andern Seite. Das sittliche nämlich muß immer gefährdet sein oder seinerseits das fromme gefährden, wenn die schlechthinige Abhängigkeit so gefaßt wird, daß die freie Selbstbestimmung dabei nicht bestehen kann und umgekehrt. Das wissenschaftliche aber ist ein zwie-

faches, das der Naturforschung und das der Geschichte. Die erstere von diesen findet sich durch die Annahme des schlechthin übernatürlichen mitten im Naturverlauf so beengt, daß sie dadurch auf nichts zurükkgeführt werden kann. Die leztere hat es vorzüglich mit dem Gegensaz zwischen Gutem und Uebel zu thun, und muß bei der Art, wie sich beide ineinander verschlungen zeigen, nothwendig fatalistisch werden, d. h. die Beziehung auf die Idee des Guten aufgeben, wenn das Uebel gar nicht und auch nur minder sollte von Gott geordnet sein als sein Gegentheil. Ihren rein dogmatischen Gehalt aber, und daß sie ohnerachtet dieser Beziehungen keinesweges in das spekulative hinüberspielen, bewähren unsere Säze vorzüglich eben dadurch, daß sie ganz in dem Hauptsaz enthalten sind. Ihr gemeinschaftliches Verhältniß zu demselben, welches nicht überall gleich stark zu Tage liegt, ist übrigens dieses, daß jeder in seinem Gebiet ein Größtes und ein Kleinstes aufstellt, und nachweisend, daß das Abhängigkeitsgefühl sich für beide Endpunkte gleich verhält, diese Gleichsezung nun als die Regel für den religiösen Ausdrukk feststellt. Der Gegensaz zwischen dem gewöhnlichen und dem wunderbaren geht zurükk auf das Größte und Kleinste des Naturkreises, aus dem das eine und das andere zu erklären ist; der Gegensaz zwischen gut und übel auf das Größte und Kleinste in der Zusammenstimmung der allgemeinen Wechselwirkung zu dem Fürsichbestehen des einzelnen; der Gegensaz zwischen Freiheit und Mechanismus auf das Größte und Kleinste des individualisirten Lebens. Es war daher zu zeigen, daß wenn auf irgend einem dieser Punkte die Gleichsezung aufgehoben würde, alsdann auch der Hauptsaz des Lehrstükkes selbst, und weder das bedingte Abhängigkeitsgefühl noch das bedingte Freiheitsgefühl dann jemals mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl zusammentreffen könnte. Andere schwierige Fälle außer diesen werden nicht nachzuweisen sein.

# Zweiter Abſchnitt. 280

## Von den göttlichen Eigenſchaften, welche ſich auf das fromme Selbſtbewußtſein, ſofern es das allgemeine Verhältniß zwiſchen Gott und der Welt ausdrükkt, beziehen.

§. 50. Alle Eigenſchaften, welche wir Gott beilegen, ſollen nicht etwas beſonderes in Gott bezeichnen, ſondern nur etwas beſonderes in der Art, das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen.

1. Wenn das hier bezeichnete ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl ſeinen entſprechenden Ausdrukk ſchon in den Lehrſtükken des vorigen Abſchnittes findet: ſo können wir auch nicht glauben, daß die Theorie der göttlichen Eigenſchaften urſprünglich von dem dogmatiſchen Intereſſe ausgegangen iſt. Von der Speculation aber lehrt die Geſchichte, daß ſeitdem ſie ſich das göttliche Weſen zum Gegenſtande gemacht [1], ſie gegen alles ins einzelne gehende

[1] Da natürlich hier nur von chriſtlicher die Rede ſein kann: ſo reiche es hin zu verweiſen auf Dionys. Areop. de myst. theol. c. 4. u. 5. *Λέγομεν οὖν ὡς ἡ πάντων αἰτία καὶ ὑπὲρ πάντα οὖσα οὔτε ἀνούσιός ἐστιν οὔτε ἄλογος . . . οὔτε ποιότητα, ἢ ποσότητα ἢ ὄγκον ἔχει . . . . οὔτε ψυχὴ ἐστιν οὔτε νοῦς . . . οὐδὲ λόγος ἐστὶν, οὔτε νόησις . . . οὔτε*

Beſchreiben deſſelben Einſpruch eingelegt und ſich nur daran gehalten hat, Gott als das urſprünglich Seiende und das abſolut Gute zu bezeichnen, und zwar ſo, daß auch in dieſen Vorſtellungen, deren erſte nur hierher gehören würde, das inadäquate, ſofern noch irgend etwas vom Gegenſaz oder von anderer Analogie mit dem endlichen darin mitgeſezt wäre, häufig iſt anerkannt worden. Dieſe Behandlungsweiſe verdankt daher ihren Urſprung zunächſt den Werken der religiöſen Dichtung, vorzüglich den hymniſchen und anderweitig lyriſchen, dann aber auch dem zwar kunſtloſeren im weſentlichen aber doch mit jenem ganz zuſammenſtimmenden Verfahren im gemeinen Leben, welches die einfache Vorſtellung des höchſten Weſens dadurch zu beleben und zu befeſtigen ſucht, daß in Ausdrükken, deren wir uns auch beim endlichen bedienen, davon gehandelt werde. Beides geht von dem Intereſſe der Frömmigkeit aus, und hat weit mehr die Abſicht, den unmittelbaren Eindrukk in ſeinen verſchiedenen Geſtaltungen wiederzugeben als eine Erkenntniß zu begründen. Darum wurde es nun ſchon von Anfang an, weil nämlich beides noch aus dem Judenthum überkommen war, die Sache der chriſtlichen Glaubenslehre, dieſe Vorſtellungen zu regeln, ſo daß das menſchenähnliche, welches ſich mehr oder weniger in allen findet, und das ſinnliche, das ſo manchen beigemiſcht iſt, möglichſt unſchädlich gemacht werde, und nicht ein Rükkſchritt gegen die Vielgötterei hin daraus entſtehe. Auch das ſcholaſtiſche Zeitalter hat hierin viel tiefſinniges und herrliches geleiſtet. Als aber hernach die Methaphyſik für ſich allein und abgeſondert von der chriſtlichen

---

ζῇ οὔτε ζωή ἐστιν . . . οὐδέ τι τῶν οὐκ ὄντων, οὐδέ τι τῶν ὄντων ἐστιν, und auf Augustin de Trin. V, 1. ut sic intelligamus Deum, si possumus, quantum possumus sine qualitate bonum sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem sine situ praesidentem sine habitu omnia continentem sine loco ubique totum sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem. Und Hilar. de Trin. II, 7. Perfecta scientia est sic Deum scire, ut licet non ignorabilem tamen inenarrabilem scias. Vgl. Anselm. Proslog. cap. 18. u. 22.

Glaubenslehre, der Natur der Sache gemäß, behandelt wurde, überſah man lange Zeit, wie es bei ſolchen Theilungen gar leicht zu gehen pflegt, daß dieſe Vorſtellungen göttlicher Eigenſchaften nicht philoſophiſchen ſondern religiöſen Urſprungs ſind, und nahm ſie mit in diejenige philoſophiſche Diſciplin hinüber, die man mit dem Namen der natürlichen Theologie bezeichnete. Dort aber mußten, je mehr die Wiſſenſchaft einen ächten ſpeculativen Charakter entwikkelte, dieſe nicht auf ſpeculativem Boden entſtandenen Vorſtellungen um deſto mehr nur kritiſch und ſkeptiſch behandelt werden, wogegen die Dogmatik ſie mehr und mehr mußte zu ſyſtematiſiren ſuchen, nicht, wenn ſie ſich recht verſtand, um zu dem Bewußtſein zu kommen, daß darin die Erkenntniß Gottes vollſtändig gegeben ſei, ſondern nur zu dem, daß das uns einwohnende Gottesbewußtſein nach allen den Verſchiedenheiten, wie es ſich auf Veranlaſſung verſchiedenartiger Lebensmomente realiſirt, darin befaßt ſei. Weil aber die Trennung nicht vollſtändig und das Verkehr zwiſchen beiden Diſciplinen immer lebhaft und mannigfaltig war, ſo iſt fortwährend ſowol in der philoſophiſchen Behandlung vieles geblieben, was nur in die dogmatiſche gehört hatte als auch umgekehrt. Daher iſt immer noch nöthig, zu bevorworten, daß ohne ſpeculative Anſprüche zu machen, aber auch ohne ſpeculative Hülfsmittel in Anwendung zu bringen, wir uns ganz innerhalb der Grenzen des rein dogmatiſchen Verfahrens halten, ſowol was den Gehalt der einzelnen Beſtimmungen als was die Methode betrifft.

2. Eben in dieſer Beziehung läugnet nun unſer Saz im 283
allgemeinen den ſpeculativen Gehalt aller in der chriſtlichen Glaubenslehre aufzuſtellenden göttlichen Eigenſchaften, ſchon um deswillen und ſofern als ſie mehrere ſind. Denn ſollten ſie als ſolche eine Erkenntniß des göttlichen Weſens darſtellen, ſo müßte jede von ihnen etwas in Gott ausdrükken, was die andere nicht ausdrükkt, und wäre dann die Erkenntniß dem Gegenſtand angemeſſen, ſo müßte dieſer wie die Erkenntniß eine zuſammengeſezte

wäre, auch ein zuſammengeſezter [1] ſein. Ja wenn auch dieſe Eigenſchaften nur Verhältniſſe deſſelben zur Welt ausſagen, müßte doch Gott ſelbſt wie das endliche Leben nur in einer Mannigfaltigkeit von Functionen begriffen werden; und da dieſe als von einander verſchiedene auch beziehungsweiſe einander entgegengeſezt ſein und wenigſtens theilweiſe einander ausſchließen müſſen, ſo würde dadurch Gott ebenfalls in das Gebiet des Gegenſazes geſtellt. So wenig nun dieſes den Forderungen der ſpeculativen Vernunftthätigkeit entſpricht, ſo daß ſo gefaßte Beſtimmungen auch nicht für ſpeculative Ausſagen gelten können: eben ſo wenig würde das Intereſſe der Frömmigkeit befriedigt, wenn man die dogmatiſchen Beſtimmnngen ſo verſtehen wollte. Denn auch das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl könnte nicht an und für ſich betrachtet und ſich ſelbſt immer und überall gleich ſein, wenn in Gott ſelbſt differentes geſezt wäre; es müßte dann Verſchieden-
284 heiten darin geben, die ihren Grund nicht in der Verſchiedenheit der Lebensmomente hätten, durch die es im Gemüth zur Erſcheinung kommt. Indem wir alſo dieſen Beſtimmungen nur die in unſerm Saz ausgeſprochene Bedeutung beilegen: ſo bleibt dadurch jedem freigeſtellt, unbeſchadet ſeiner Zuſtimmung zur chriſtlichen Glaubenslehre, ſich jeder Form der Speculation anzuſchließen, welche nur einen Gegenſtand zuläßt, auf welchen ſich das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl beziehen kann.

3. Was aber die Methode betrifft, ſo findet man in der bisherigen Behandlung der Glaubenslehre zweierlei vorherrſchend; einmal werden Vorſchriften aufgeſtellt wie man zu richtigen Vor-

[1] Mosheim Theol. dogm. I. p. 232. Si essentia Dei vere differret ab attributis, et si attributa realiter inter se differrent, Deus esset natura composita. Manche Theologen ſtreifen indeß ſehr nahe daran, ſolche Differenzen in Gott zuzugeben, z. B. Endemann Institt. p. 51., welcher unterſcheidet, ea attributa sine quibus Deus nequit esse Deus und determinationes internas Dei, quae salva eius essentia et actualitate abesse possunt, die er daher auch analoga accidentium nennt.

stellungen von göttlichen Eigenschaften gelangen könne, dann werden auch gewisse Rubriken aufgestellt, unter welche die verschiedenen Begriffe göttlichen Eigenschaften zu vertheilen sind. Wie nun beides darauf abzwekt diese Vorstellungen zu systematisiren: so ist in dieser Hinsicht dasselbige im allgemeinen zu bevorworten. Denn sehe man das Verzeichniß dieser Eigenschaften für einen vollständigen Inbegriff von Bestimmungen an, die auf Gott selbst zu beziehen sind: so müßte eine vollständige Erkenntniß Gottes aus Begriffen möglich sein, und eine schulgerechte Erklärung würde an die Stelle der Unaussprechlichkeit des göttlichen Wesens treten, welche lezkere doch die Schrift — so soviel göttliche Eigenschaften auch in ihr namhaft gemacht werden — auf allen Blättern so sehr anerkennt, daß es überflüßig wäre einzelne Stellen dafür anzuführen. Wir haben daher auch keine andere Vollständigkeit anzustreben, als daß wir keines von den verschiedenen Momenten des frommen Selbstbewußtseins vorbeigehn lassen ohne die ihnen entsprechenden göttlichen Eigenschaften aufzusuchen. Und bei diesem Verfahren ergiebt sich auch die Classification von selbst, indem bei jeder Abtheilung nur die dahin gehörigen Eigenschaften zur Darstellung kommen können. Um so mehr ist es hier an der Stelle auseinander zu sezen, wie wenig 285
an dem bisherigen Apparat, der uns bei unserm Verfahren überflüßig wird, für die Sache selbst verloren geht.

Nämlich was zuerst die Methoden anbetrifft so hat man drei Wege angenommen, wie man zu göttlichen Eigenschaften gelangen kann, der Weg der Entschränkung, der Verneinung oder Absprechung und der Urſächlichkeit [1]. Nun leuchtet wol von selbst ein, daß diese keineswegs gleichartig und als solche einander coordinirt sind. Denn für die ersten muß erst etwas außer Gott als Eigenschaft gesezt es gegeben sein, was dann entweder nachdem es von Schranken befreit worden ihm beigelegt oder dessen Verneinung ihm beigelegt wird, wogegen der Begriff der

[1] Via eminentiae negationis et causalitatis.

Urſächlichkeit mit dem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl ſelbſt im genaueſten Zuſammenhange ſteht. Wenn man nun aber die beiden erſten in ihrem Verhältniß unter ſich betrachtet: ſo iſt klar daß die Verneinung für ſich gar kein Weg iſt um irgend eine Eigenſchaft zu ſezen, wenn nicht hinter der Verneinung doch etwas poſitives zurükbleibt. Aber dann wird eben die Verneinung darin beſtehn, daß von jenen poſitiven die Schranken verneint werden; auf dieſelbe Weiſe aber iſt auch die Entſchränkung eine Verneinung, denn es ſoll etwas geſezt werden in Gott, aber die Schranken, welche anderwärts mitgeſezt werden, ſollen in Gott nicht geſezt ſein. Die Einerleiheit beider Methoden wird vollkommen anſchaulich in dem Begriff der Unendlichkeit, der zugleich die allgemeine Formel der Entſchränkung iſt, denn was unendlich geſezt wird, wird auch entſchränkt, zugleich aber zeigt er auch ganz allgemein, indem er eine Verneinung iſt, durch die unmittelbar nichts geſezt wird, aber durch die auch alles geſezt ſein mag, was eben ſo wol beſchränkt als ſchrankenlos gedacht werden kann, daß wir durch Verneinung nur inſofern eine Eigenſchaft ſezen, als etwas poſitives hinter der Verneinung zurükbleibt. Beide Methoden können alſo nur zur Anwendung kommen entweder auf Gerathewohl, ob man nicht etwas zur Unbeſchränktheit erhoben als göttliche Eigenſchaft ſezt, was nur ſchlechthin von Gott könnte verneint werden; oder wollte man dies vermeiden, ſo müßte der Anwendung dieſer Methoden eine Beſtimmung vorangehn, was für Eigenſchaftsbegriffe überhaupt ſich dazu eignen Gott auf unbeſchränkte Weiſe beigelegt zu werden, und was für welche ſchlechthin von ihm verneint werden müſſen. Wogegen das dritte Verfahren allerdings ein ſelbſtändiges iſt. Und wenn wir auch nicht behaupten wollen, daß alle göttlichen Eigenſchaften, welche irgend einer Modification unſers Abhängigkeitsgefühls entſprechen, gleich unmittelbar aus dem Begriff der Urſächlichkeit abgeleitet werden können, vielmehr hier gleich bevorworten müſſen, theils daß eben auf dieſen Begriff erſt das andere Verfahren muß angewendet werden, nämlich das

286

endliche in der Urſächlichkeit verneint, die Productivität darin aber unbeſchränkt geſetzt, theils daß, inſofern aus der göttlichen Urſächlichkeit mehrere Eigenſchaften entwikkelt werden, die Verſchiedenheiten derſelben ebenfalls nichts reelles in Gott ſind, ja daß ſie auch weder einzeln noch zuſammen genommen das Weſen Gottes an ſich ausdrükken, wie denn niemals aus der Wirkung das Weſen deſſen ſelbſt, was eingewirkt hat, erkannt werden kann: ſo iſt doch ſoviel gewiß, daß alle in der chriſtlichen Glaubenslehre abzuhandelnden göttlichen Eigenſchaften, da ſie nur das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl erklären ſollen, auf die göttliche Urſächlichkeit irgendwie zurükkgehn müſſen.

Was endlich die Eintheilung der göttlichen Eigenſchaften betrifft, ſo zeigt ſchon die große Mannigfaltigkeit derſelben, wie wenig Sicherheit in dem ganzen Verfahren ſtatt findet, und wie wenig irgend eine ſich habe einer allgemeinen Zuſtimmung verſichern können. Wir können aber hier nur über einige davon kurze Andeutungen geben. Als Haupteintheilung wird von Einigen[1] aufgeſtellt die in natürliche, auch metaphyſiſche genannt, welches freilich bei Gott ganz daſſelbe ſein muß, und in ſittliche, welches freilich ſchon deshalb ſehr abſchrekkend klingt, weil ſich daraus ſchließen läßt, das ſittliche gehöre nicht auf gleiche Weiſe zum Weſen Gottes[2]. Andere theilen zuerſt alle göttlichen Eigenſchaften in wirkſame und ruhende, welches auch wenn Gott doch nur als lebend vorgeſtellt werden kann, ſchwer zu begreifen iſt, da in dem lebenden als ſolchem auch alles Thätigkeit iſt. Werden nun freilich die einen als in Gott bleibend als Beſtimmungen der vollkommenſten Subſtanz beſchrieben, welche keine Wirkſamkeit nach außen in ſich ſchließen, ſo läßt ſich eine rein innere

[1] Statt aller Anführungen einzelner Stellen möge der Leſer hiezu vergleichen die Lehre von den göttlichen Eigenſchaften bei Mosheim, bei Reinhard und bei Schott.

[2] Es würde dann an den Ort gehören, den Einige als analogon accidentium bezeichnen.

Thätigkeit denken auch der ruhenden Eigenschaften, und die Eintheilung träfe dann zusammen mit einer andern in absolute und relative Eigenschaften. Allein ungerechnet, daß, eine Schöpfung in der Zeit vorausgesezt, die wirksamen Eigenschaften auch entweder erst mit der Zeit entstanden oder vorher ruhend müßten gewesen sein, mithin für diese Voraussezung die Eintheilung nichtig ist, so ergiebt sich doch immer ein zwiefaches in Gott, ein rein inneres Leben vermittelst der ruhenden und ein auf die Welt bezügliches vermittelst der wirksamen, und wie beides auf diese Weise ganz von einander gesondert erscheint, so möchte man noch eine dritte Klasse von Eigenschaften vermissen, um beides mit einander zu verbinden. Allein fragt man nun, welches jene ruhenden Eigenschaften sind, so ist in ihnen zusammengenommen
288 freilich gar kein inneres Leben beschrieben, sondern theils sind sie bloß formell, wie Einheit Einfachheit Ewigkeit, theils gar nur negativ wie Unabhängigkeit und Unveränderlichkeit, theils wie Unendlichkeit und Unermeßlichkeit sind sie selbst nur Maaß und Beschaffenheit der wirksamen Eigenschaften. Dabei zeigen sich mir diese Eintheilungen auch als nicht erschöpfend, indem oftmals noch außerhalb der Eintheilung einzelne Eigenschaften als Folgerungen aus den anderen angeführt werden, wie Seligkeit, Herrlichkeit, Majestät, oder auch daß Gott das höchste Gut ist. Und so scheint es freilich auf den ersten Anblikk willkommen um dergleichen zu vermeiden, daß Einige von vorne herein die göttlichen Eigenschaften eintheilen in ursprüngliche und abgeleitete; und wenn man nicht leicht sieht, wie eine solche Eintheilung gemacht werden kann, ohne daß die Eigenschaften selbst schon gegeben wären, so könnte sie nur um so eher eine ächt dogmatische sein. Allein wenn doch allgemein zugestanden ist, daß die Verschiedenheit der Eigenschaften nichts reelles in Gott ist, so ist dann jede nur ein anderer Ausdrukk des ganzen sich immer gleichen göttlichen Wesens, mithin sind alle ursprünglich, und die abgeleiteten wären dann überhaupt nicht Eigenschaften in demselben Sinn. Sollen aber die so getheilten Eigenschaften aus dem frommen

Selbſtbewußtſein entwikkelt und die Eintheilung in dieſem Sinne dogmatiſch ſein: ſo gäbe es dann wieder keine urſprüngliche Eigenſchaft ſondern alle wären gleich ſehr abgeleitet. Doch iſt die Eintheilung nicht aus dieſer Betrachtungsweiſe hervorgegangen, ſondern aus jener, nach welcher man aber auch in anderer Hinſicht ſagen könnte, das göttliche Weſen allein ſei urſprünglich, alle Eigenſchaften aber abgeleitet. Eine ſolche Ableitung göttlicher Eigenſchaften aus dem göttlichen Weſen würde das lezte als bekannt vorausſezen, und wäre ein rein ſpeculatives Verfahren. Allerdings aber kann auch das rein dogmatiſche nicht anders als ſo ſich geſtalten, nur daß nichts zum Grunde gelegt 289
werden kann, als nur dasjenige in dem höchſten Weſen, woraus das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl zu erklären iſt. Ergänzt man ſich aber den einfachen Ausdrukk, daß alles von Gott abhängt, noch durch den negativen, er ſelbſt aber von nichts: ſo iſt ſogleich wieder Veranlaſſung gegeben zu einer Eintheilung in poſitive und negative Eigenſchaften. Und indem hier ſchon in dem Eintheilungsgrunde das Verhältniß zwiſchen dem höchſten Weſen und allem andern Sein vorausgeſezt iſt: ſo ſieht man, wie von hier aus die abſoluten oder ruhenden oder natürlichen oder metaphyſiſchen Eigenſchaften nur negativ ausfallen können, alſo ſtreng genommen ohne beſtimmten Gehalt.

4. Wenn nun aus dieſer Auseinanderſezung hervorgeht auf der einen Seite, daß dieſelbe Vorausſezung, durch welche diejenigen Eigenſchaften, welche Beziehungen Gottes zur Welt ausdrükken, nur als gleichſam hinzugekommene und accidentelle erſcheinen, nämlich die Trennung deſſen, was Gott an und für ſich iſt von ſeiner Beziehung zur Welt, auch Urſache iſt, daß die rein innerlichen Eigenſchaften nur negativ können aufgefaßt werden; auf der andern Seite, daß die Maaßregeln, um die Zuſammenſtellung aller göttlichen Eigenſchaften an Einem Orte ſicher zu ſtellen, theils auch ſolche Begriffe hervorrufen, welche dem Intereſſe der Frömmigkeit ganz fremd ſind, theils was ſie auseinander halten wollen doch wieder verwirren: ſo dürfen wir

hoffen, ohne dieſen Apparat und ohne ſolche Zuſammenſtellung die Aufgabe wol eben ſo gut zu löſen, wenn wir nur jedem einzelnen Theil unſeres Entwurfes möglichſt Genüge leiſten. Doch aber werden auch wir von manchen dieſer Formeln nach unſerer Weiſe Gebrauch machen können. Wenn wir es z. B. hier noch nicht mit der wirklichen Erſcheinung des frommen Selbſtbewußtſeins in der Form der Luſt und Unluſt zu thun haben, ſondern nur mit dem was dieſen Erſcheinungen gleichmäßig zum Grunde
290 liegt, mit der innern productiven Richtung auf das Gottesbewußtſein, abgeſehen davon, ob ſie ſich gehemmt findet oder gefördert: ſo werden wir die Eigenſchaften, die ſich uns hier ergeben, in ſofern als jene Richtung das urſprüngliche iſt, auch urſprüngliche nennen können, und die, welche ſich uns im zweiten Theil ergeben werden, abgeleitete. Und wenn wir das fromme Selbſtbewußtſein in ſeinen Erſcheinungen betrachtend, finden, daß dasjenige an Gott am meiſten verneint werden muß, wodurch ſein Geſeztſein in uns aufgehoben wird, und dasjenige am meiſten in ihm geſezt, wodurch ſein Geſeztſein in uns am freieſten hervortritt: ſo werden wir nach unſerer Weiſe ſagen können, daß auf dieſe Weiſe göttliche Eigenſchaften nach der Methode der Entſchränkung und Abſprechung gebildet werden, diejenigen aber, welche uns bei der gegenwärtigen Betrachtung entſtehen, und auch dort wird es ſolche geben, nach der Methode der Cauſalität. Doch weicht dieſe Anwendung weit genug ab von der gewöhnlichen mehr die Analogie mit der Speculation verrathenden Gebrauchsweiſe jener Formeln.

§. 51. Die ſchlechthinige Urſächlichkeit, auf welche das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl zurükkweiſet, kann nur ſo beſchrieben werden, daß ſie auf der einen Seite von der innerhalb des Naturzuſammenhanges enthaltenen unterſchieden, ihr alſo entgegengeſezt, auf der andern Seite aber dem Umfange nach ihr gleichgeſezt wird.

1. Da wir das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl als ein ſolches haben, welches einen Moment erfüllen kann ſowol in Verbindung mit dem theilweiſen und bedingten Abhängigkeitsgefühl, als mit dem theilweiſen und bedingten Freiheitsgefühl, da in dieſem Ineinander von bedingter Abhängigkeit und bedingter Freiheit oder theilweiſer Urſächlichkeit und Leidentlichkeit unſer Selbſt- 291
bewußtſein das endliche Sein überhaupt repräſentirt: immer aber, wenn irgendwo Abhängigkeit oder Leidentlichkeit geſezt iſt in einem Theil des endlichen Seins, dann in einem andern Selbſtthätigkeit und Urſächlichkeit geſezt iſt, worauf jene bezogen wird, und dies gegenſeitig aufeinander bezogen ſein von verſchieden vertheilter Urſächlichkeit und Leidentlichkeit den Naturzuſammenhang bildet: ſo folgt nothwendig, daß das unſer ſchlechthiniges Abhängigkeitsgefühl begründende, d. h. die göttliche Urſächlichkeit, ſich auch ſo weit erſtrekkt als der Naturzuſammenhang und die darin enthaltene endliche Urſächlichkeit, mithin dieſer dem Umfang nach gleich geſezt iſt. Da ſich ferner das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl zu dem partiellen Abhängigkeitsgefühl grade eben ſo verhält, wie zu theilweiſem Freiheitsgefühl, mithin der zwiſchen dieſen beiden beſtehende Gegenſaz in Beziehung auf jenes verſchwindet; die endliche Urſächlichkeit aber nur vermittelſt ihres Gegenſazes zu der endlichen Leidentlichkeit das iſt, was ſie iſt: ſo iſt folglich auch die göttliche Urſächlichkeit der endlichen entgegengeſezt. Die göttliche Urſächlichkeit als der Geſammtheit der natürlichen dem Umfang nach gleich wird dargeſtellt in dem Ausdrukk der göttlichen Allmacht, welcher nämlich alles endliche Sein unter die göttliche Urſächlichkeit ſtellt. Die göttliche Urſächlichkeit, als der endlichen und natürlichen entgegengeſezt, wird dargeſtellt in dem Ausdrukk der göttlichen Ewigkeit. Nämlich das Aufeinanderbezogenſein vertheilter Urſächlichkeit und Leidentlichkeit geſtaltet den Naturzuſammenhang zu dem Gebiet der Wechſelwirkung und alſo des Wechſels überhaupt, indem aller Wechſel und alle Veränderung auf dieſen Gegenſaz zurükkgeführt werden kann. Es iſt alſo in eben der Beziehung, in welcher die natürliche Ur-

sächlichkeit der göttlichen entgegengesezt ist, das Wesen
292 zeitlich zu sein, mithin sofern ewig das Gegentheil
wird auch die Ewigkeit Gottes der Ausdrukk jenes

Ueber das was beide Ausdrükke mehr, näm
liche Causalität oder über den Umfang der end
des, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch
nen, wird sich die folgende weitere Entwi
auslassen. Hier ist nur im allgemeinen
weil beide Begriffe sich hier nur auf
beziehen, auch an ihnen sich sogleich be
zelnen Eigenschaften nach ihren Differe
sind. Es ist immer eine Ungenauig
solche bemerklich machen muß, wenn
dene Eigenschaften aufstellen. De
nur insofern der endlichen dem
der Art nach entgegengesezt ist,
gleich wäre, wie es sich in
Gott nicht selten ausspricht,
selwirkung angehörte, und
Naturzusammenhanges wä
der endlichen dem Umfan
auch nicht entgegengesezt
turzusammenhanges auf
Ursächlichkeit eine göt
also zu sagen, Gott
sagen, er sei allmäch
sei die ewige Allm.
sen aber dennoch
mit den bisher
schaften jede be

2. Es
293 göttlichen Ur
sich zu dies
als in de

erst
so läßt
nen als das
en Ausdrukk All-
, daß die Allmacht
, so würde dasselbe er-
e Lebendigkeit, und dieses
t wäre also eine eben so er-
ehr gegen alle fremdartige Ein-
ellungsweise.

es Lehrstükk.

ott ist ewig.

der Ewigkeit Gottes verstehen wir die mit
auch die Zeit selbst bedingende schlechthin
keit Gottes.
an die Ewigkeit Gottes von seiner Allmacht,

ſonderer Beziehung auf die Ewigkeit um-
bleibt ſie nur eine ſogenannte ru-
ſie auch oft beſchrieben als die
it oder Unermeßlichkeit. Sie
ur die mit dem frommen
thin für uns völlig
ottes abgeſehen
welche alle-
otigen auf
unanwendba-
t in ſich ſchließt.
wir die Welt über-
das Bewußtſein ſeiner
Darſtellungen dagegen
t vor allem zeitlichen [2] aus-
e Nachtheil eben ſo in die di-
werden; indem auf dieſem Gebiet
und weniger nur zwiſchen gleichartig-
an, die göttliche Urſächlichkeit aber muß,
bſt durch dieſelbe bedingt iſt [3], um ſo mehr
gedacht werden [4]. Dieſes wird durch Aus-
eitliches bezeichnen und alſo gleichſam bildlich er-
man die zeitlichen Gegenſäze des vor und nach, des

---

[2] Pſ. 90, 2.

m. 1, 19. Augustin de Gen. c. Man. I, 3. Deus enim fecit et tempora. . . Quomodo enim erat tempus, quod Deus non fecerat, cum omnium temporum ipse sit fabricator. — Daſſelbe ſcheint auch in dem Ausdruk ἀφθαρτος βασιλεὺς τῶν αἰώνων 1 Tim. 1, 17. angedeutet zu ſein.

[4] Aug. Conf. XI, 16. Nec tu tempore tempora praecedis, alioquin non omnia tempora praecederes; sed praecedis omnia celsitudine semper praesentis aeternitatis. — Boeth. p. 137. Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. Aeternum necesse est et sui compos praesens sibi semper assistere, et infinitatem mobilis temporis habere praesentem.

des Lebens ist, durch den Begriff der Allwissenheit abgeholfen. Natürlich aber können diese hinzukommenden Eigenschaftsbegriffe eben so wenig jeder für sich etwas besonderes und verschiedenes in Gott bezeichnen wie die anfänglich aufgestellten; und so wie es in Bezug auf jene beiden der richtigste Ausdrukk schien zu sagen, Gott sei in seiner Ursächlichkeit die ewige Allmacht oder der allmächtig-ewige, so würden nun auch die beiden andern Begriffe am besten in einen solchen zusammenfassenden Ausdrukk mit eingeschlossen. Aber auch jeder von diesen beiden Begriffen für sich muß ein Ausdrukk für das göttliche Wesen sein, weil ja keiner etwas verschiedenes in Gott bedeuten kann; und so ist auch Allgegenwart, der göttlichen Ursächlichkeit beigelegt, schon selbst auch Allmacht, und Allwissenheit schon selbst auch Ewigkeit. Es ließe sich aber um die Identität aller dieser Eigenschaften auf die kürzeste Weise auszudrükken noch ein anderer Sprachgebrauch aufstellen. Wenn nämlich Zeit und Raum überall die Aeußerlichkeit darstellen, und wir dabei immer ein Etwas voraussezen, das erst in Zeit und Raum sich verbreitend ein äußerliches wird; so läßt sich auch der Gegensaz zu Zeit und Raum bezeichnen als das schlechthin innerliche. Eben so, wenn durch den Ausdrukk Allwissenheit vorzüglich bevorwortet werden soll, daß die Allmacht nicht als eine todte Kraft gedacht werde, so würde dasselbe erreicht durch den Ausdrukk schlechthinige Lebendigkeit, und dieses beides Innerlichkeit und Lebendigkeit wäre also eine eben so erschöpfende und vielleicht noch mehr gegen alle fremdartige Einmischung sicher stellende Darstellungsweise.

295

## Erstes Lehrstükk.

### Gott ist ewig.

§. 52. Unter der Ewigkeit Gottes verstehen wir die mit allem zeitlichen auch die Zeit selbst bedingende schlechthin zeitlose Ursächlichkeit Gottes.

1. Wenn man die Ewigkeit Gottes von seiner Allmacht,

welche hier nur in beſonderer Beziehung auf die Ewigkeit umſchrieben iſt, abſondert: ſo bleibt ſie nur eine ſogenannte ruhende Eigenſchaft, und ſo wird ſie auch oft beſchrieben als die auf die Zeit angewendete Unendlichkeit oder Unermeßlichkeit. Sie aber als eine ſolche aufzuſtellen, würde nur die mit dem frommen Bewußtſein gar nicht zuſammenhängende, mithin für uns völlig leere Vorſtellung begünſtigen von einem Sein Gottes abgeſehen von den Erweiſungen ſeiner Kraft; eine Vorſtellung, welche allemal ſchon den in Beziehung auf Gott immer verdächtigen auf dem Gebiet der chriſtlichen Frömmigkeit aber völlig unanwendbaren Gegenſaz von Ruhe oder Muße und Thätigkeit in ſich ſchließt. Das fromme Bewußtſein aber wird, indem wir die Welt überhaupt auf Gott beziehen, nur wirklich als das Bewußtſein ſeiner ewigen Kraft [1]. Wenn dichteriſche Darſtellungen dagegen die Ewigkeit Gottes nur als ein Sein vor allem zeitlichen [2] ausdrükken: ſo kann dieſes nicht ohne Nachtheil eben ſo in die didaktiſche Sprache aufgenommen werden; indem auf dieſem Gebiet eine Vergleichung von mehr und weniger nur zwiſchen gleichartigem angeſtellt werden kann, die göttliche Urſächlichkeit aber muß, da ja auch die Zeit ſelbſt durch dieſelbe bedingt iſt [3], um ſo mehr vollkommen zeitlos gedacht werden [4]. Dieſes wird durch Ausdrükke, welche zeitliches bezeichnen und alſo gleichſam bildlich erreicht, indem man die zeitlichen Gegenſäze des vor und nach, des 296

[1] Röm. 1, 19. [2] Pſ. 90, 2.

[3] Augustin de Gen. c. Man. I, 3. Deus enim fecit et tempora. . . Quomodo enim erat tempus, quod Deus non fecerat, cum omnium temporum ipse sit fabricator. — Daſſelbe ſcheint auch in dem Ausdrukk ἀφθαρτος βασιλεὺς τῶν αἰώνων 1 Tim. 1, 17. angedeutet zu ſein.

[4] Aug. Conf. XI, 16. Nec tu tempore tempora praecedis, alioquin non omnia tempora praecederes; sed praecedis omnia celsitudine semper praesentis aeternitatis. — Boeth. p. 137. Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. Aeternum necesse est et sui compos praesens sibi semper assistere, et infinitatem mobilis temporis habere praesentem.

älter und jünger in Beziehung auf Gott durch Gleichsezung aufhebt [1]. — Indem wir aber die Ewigkeit Gottes auf seine Allmacht beziehen, und sie ihr gleich und mit ihr identisch sezen: so folgt daraus an und für sich noch keineswegs, daß das zeitliche Daseyn der Welt einen Rükgang in das unendliche bilden müsse, so daß kein Anfang der Welt gedacht werden dürfe [2]. Denn wie das jezt in der Zeit entstehende doch auch in der Allmacht Gottes gegründet, mithin von ihm auf ewige, d. h. zeitlose Weise gewollt und bewirkt worden ist: so könnte auch die Welt zeitlos gewollt doch als im Anfang der Zeit hervorgetreten seyn. Nur ist auch auf der andern Seite eben so wenig zu besorgen, daß wenn die Welt anfangslos und endlos gesezt wird, deshalb der
297 Unterschied zwischen der göttlichen Ursächlichkeit und der innerhalb des Naturzusammenhanges aufgehoben werde, und die Welt dann ewig wäre wie Gott. Vielmehr bleibt die Ewigkeit Gottes dennoch einzig, indem der Gegensaz zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit auch durch die unendliche Länge der Zeit nicht im mindesten verringert wird [3].

2. Sehr verdunkelt wird aber dieses Verhältniß freilich durch alle solche Erklärungen der Ewigkeit Gottes, welche sie jener scheinbaren Ewigkeit, nämlich der unendlichen Zeit, theils gleich sezen [4], theils auch nur sie mit derselben verglei-

---

[1] Augustin de Gen. ad litt. VIII, 48. Nullo temporum vel intervallo vel spatio incommutabili aeternitate et antiquior est omnibus, quia ipsa est ante omnia, et novior omnibus, quia idem ipse post omnia. In einer andern Form daſſelbe wie Petri 3, 8.

[2] Vgl. Jo. Damasc. c. Man. VI. *οὐ γὰρ πρότερον μὴ θέλων ὕστερον ἠθέλησεν, ἀλλ' ἀεὶ ἤθελεν ἐν τῷ ὑπ' αὐτοῦ ὡρισμένῳ καιρῷ γίνεσθαι τὴν κτίσιν.*

[3] Augustin de mus. VI, 29. tempora fabricantur et ordinantur aeternitatem imitantia. — Id. de Gen. c. Man. I, 4. Non enim coaevum Deo mundum istum dicimus, quia non eius aeternitatis est hic mundus, cuius aeternitatis est Deus.

[4] Socin Praelectt. cap. VIII. Nec vero in mundi creatione tempus

chen [1]. Auch die gewöhnliche Formel, die Ewigkeit Gottes als diejenige Eigenschaft zu beschreiben, vermöge deren er weder angefangen habe noch aufhören werde, ist von dieser Art. Denn indem hier in der zeitlichen Dauer nur die Endpunkte geläugnet werden, wird doch zwischen diesen das Sein Gottes dem zeitlichen gleich gesezt, mithin die Zeitlichkeit an sich und die Meßbarkeit des göttlichen Seins und also auch Wirkens durch die Zeit nicht geläugnet, sondern indirect vielmehr behauptet. Wir 298
müssen also alle solche Erklärungen als unangemessen verwerfen, welche nur die Schranken der Zeit, nicht die Zeit selbst, für Gott aufheben, und welche den Begriff der Ewigkeit aus dem der Zeitlichkeit, dessen Gegentheil er doch ist, durch Entschränkung bilden wollen. Wenn nun auch dichterische Stellen [2] die Ewigkeit nicht anders als unter dem Bilde der unendlichen Zeit beschreiben können: so lehrt uns das neue Testament [3] selbst, wie diese für das didaktische zu ergänzen sind. Muß man daher von Einigen Theologen freilich zugeben, daß sie mit Socin nur um anderer dogmatischen Ansichten willen die völlig schriftmäßigen Erklärungen des Augustinus und Boethius verworfen haben: so kann man sich dieses bei Andern doch nur aus der Besorgniß erklären, daß wenn man die Ewigkeit als eine Zeitlosigkeit seze, dann eigentlich nichts gesezt sei. Diese kann aber nur entstehen, wenn man die Ewigkeit unter die ruhenden Eigenschaften sezt, und dabei doch

---

primum extitit . . . quamobrem ipsius quoque Dei respectu aliquid praeteritum aliquid vero praesens, aliquid etiam futurum est. Mosheim Theol. dogm. I. p. 254. Aeternitas est duratio infinita. Vgl. zu Cudw. Syst. intell. p. 781. — Reinh. S. 104. Aeternitas est existentiae divinae infinita continuatio, wobei schon eine unzuläßige Unterscheidung zwischen Substanz und Existenz in Gott zum Grunde liegt.

[1] Eckermann Dogm. I. S. 123. nennt sie eine nothwendige, indem er sie mit der Unsterblichkeit der Seele und der Unvergänglichkeit der Kräfte vergleicht.

[2] Hiob 36, 26. Ps. 102, 28.

[3] Vgl. 2 Petr. 3, 8. mit Ps. 90, 2.

denkt, daß jede für ſich allein das Weſen des göttlichen Seins ausdrükken ſoll; ſie verſchwindet hingegen, wenn man dieſen Begriff, ſo wie wir es fodern, mit dem der Allmacht verbindet, denn indem eine göttliche Wirkſamkeit geſezt wird, kann zwar etwas unbekanntes und vielleicht nicht anſchaulich darzuſtellendes, aber doch keineswegs nichts geſezt ſein. Ja auch für die Anſchaulichkeit des Begriffs bietet uns das endliche Sein eine Hülfe dar, indem auch dieſem die Zeit überwiegend nur anhängt, ſofern es verurſacht iſt, minder aber ſofern verurſachend; vielmehr ſofern es erfüllte Zeitreihen als daſſelbige hervorbringt, und alſo als ſich ſelbſt gleichbleibend — wie z. B. das Ich als beharrlicher Grund aller wechſelnden Gemüthserſcheinungen, namentlich
299 aller Entſchlüſſe, deren jeder wieder als Moment eine erfüllte Zeitreihe hervorbringt — das beharrliche verurſachend iſt zu dem wechſelnden verurſachten, wird es auch beziehungsweiſe zu dem verurſachten als zeitlos geſezt. Und mit einem ſolchen analogiſchen Anknüpfungspunkt müſſen wir uns hiebei begnügen.

Zuſaz. Von der Unveränderlichkeit Gottes. Iſt der Begriff der Ewigkeit ſo gefaßt: ſo iſt keine Veranlaſſung, die Unveränderlichkeit noch als eine beſondere Eigenſchaft aufzuführen, vielmehr iſt ſie in jener ſchon enthalten. Denn iſt Gott in ſeinem ihre ſchlechthinige Abhängigkeit bedingenden Verhältniß zur Welt völlig zeitlos: ſo giebt es darin kein mannigfaltiges nach einander. Anders ſcheint es ſich zu ſtellen, wenn man von dem Unterſchiede zwiſchen Subſtanz und Exiſtenz in Gott ausgehend die Ewigkeit nun als die eine Seite der Unveränderlichkeit darſtellt [1]. Allein es kommt doch für uns auf daſſelbe hinaus, da die andere Seite eine ruhende Eigenſchaft iſt, welche nichts in

[1] Vgl. Reinhard Dogm. S. 105. Betrachtet man ſie, die Unveränderlichkeit, an dem Weſen Gottes, ſo heißt ſie Einfachheit; an der Exiſtenz, ſo iſt ſie Ewigkeit. — Vorher aber war auch bei ihm die Einfachheit ſchon eine beſondere Eigenſchaft, und die Ewigkeit war die an der Exiſtenz betrachtete Unendlichkeit.

dem frommen Selbstbewußtsein vorkommendes aussagt. Man kann also eher, daß Gott unveränderlich ist, nur als einen Kanon aufstellen, um zu verhüten, daß keine fromme Gemüthserregung so gedeutet, und keine Aussage von Gott [1] so verstanden werde, daß dabei irgend ein Wechsel in Gott müsse vorausgesezt werden.

## Zweites Lehrstükk. 300

## Gott ist allgegenwärtig.

§. 53. Unter der Allgegenwart Gottes verstehen wir die mit allem räumlichen auch den Raum selbst bedingende schlechthin raumlose Ursächlichkeit Gottes.

1. So wie der Saz dem vorhergehenden ganz gleichförmig lautet, und der Begriff der Allgegenwart selbst nur hier aufgenommen worden ist, weil der Gegensaz der göttlichen Ursächlichkeit gegen die endliche in dem Ausdrukk Ewigkeit überwiegend auf die Zeit bezogen wurde: so scheint nichts anders nöthig, als eben so gleichförmig alles zu dem vorigen Saz beigebrachte Raum in Zeit verwandelnd auf diesen überzutragen. Von der religiösen Dichtkunst zwar ist dieser Begriff schon von jeher [2] auf eine vorzügliche Weise und weit mehr als der der Ewigkeit gefeiert worden. So wird man auch überhaupt sagen müssen, daß weit mehr fromme Momente den Begriff der Allgegenwart hervorrufen, und dieser also lebendiger ist und eine allgemeinere Geltung hat; wogegen die Beziehung Gottes auf die Zeit, welche in dem Begriff der Ewigkeit ausgedrükkt ist, minder in das fromme Leben eingreift, und sich daher durch einen kälteren Ton unterscheidet. Dies liegt wol darin, daß der größte Theil der Frommen mit seinem Bewußtsein an der Gegenwart festgehalten wird. Wenn also die Gleichsezung der göttlichen Ursächlichkeit mit dem Gesammtinhalt

[1] 2 Mos. 32, 14. Jerem. 26, 13. u. 42, 10.

[2] Ps. 139 u. a.

der endlichen jedem Akt, in welchem wir einen Theil des Naturzusammenhanges in uns aufnehmen oder uns mit einem ſolchen identificiren, alſo jedem Moment unſeres über die ganze Welt ſich ausdehnenden Selbſtbewußtſeins das Recht giebt, das fromme
301 Bewußtſein aufzuregen; und alſo wo irgend der Menſch ſich bewegt oder bewegt wird, er auch aufgefordert iſt die in jeder endlichen Urſächlichkeit ihm unmittelbar nahe Kraft des Höchſten mit ſeinem Bewußtſein zu ergreifen: ſo iſt natürlich, daß wir uns in dieſer Hinſicht weit öfter in die uns doch unmittelbar zur Wahrnehmung kommenden entfernteſten Räume verſezen, als wir auf die entfernteſten Zeiten zurükkgehen. Auf unſerm Standpunkt aber erſcheint dieſe Ungleichheit, wie natürlich ſie auch ſei, doch nicht billig, und der Glaubenslehre als einem wiſſenſchaftlicheren Verfahren liegt ob ſie auszugleichen, was hier durch die Art der unmittelbaren Zuſammenſtellung beider Begriffe bewirkt werden ſoll. Zugleich aber muß ſie ſich vorſehen, daß nicht die größere Lebendigkeit des hier zu behandelnden Begriffs mit einer ſtarken ſinnlichen Beimiſchung zuſammenhänge und ſie von dieſer etwas mit aufnehme.

Wie nun die göttliche Urſächlichkeit als Ewigkeit gar leicht ſo erſcheinen kann, als ſei ſie doch ſich ungleich, wenn man vor dem Sein der endlichen ein Nichtſein derſelben ſezt: eben ſo erſcheint ſie auch leicht ſo in Beziehung auf den Raum, wenn man doch zugeben muß, daß die endliche Urſächlichkeit größer und kleiner iſt an verſchiedenen Orten, am kleinſten nämlich da, wo der Raum nur erfüllt iſt durch ſogenannte todte Kräfte, und größer wo eine größere Lebensentwikklung iſt, am größten alſo, wo klares menſchliches Bewußtſein wirkſam iſt und ſo höher hinauf. Hiegegen nun muß zunächſt geſagt werden, daß hiedurch wohlverſtanden kein Unterſchied in der allmächtigen Gegenwart Gottes geſezt iſt, ſondern nur in der Empfänglichkeit des endlichen Seins, auf deſſen verurſachende Thätigkeit eben die göttliche Gegenwart
302 bezogen wird [1]; denn ſo iſt die Empfänglichkeit des Menſchen da-

[1] Jo. Damasc. de fid. orth. I, 13. *αὐτὸς μὲν γὰρ διὰ πάντων ἁπλ-*

für größer als irgend eines andern irdiſchen Seins, unter den Menſchen aber iſt ſie bei den frommen am größten. Doch auch dieſes wird erſt ganz deutlich, wenn man ſich erinnert, daß zufolge der Erklärung unſeres Sazes die göttliche Allgegenwart auch vollkommen raumlos [1], mithin auch nicht größer oder kleiner an verſchiedenen Orten darf gedacht werden.

2. Es iſt aber ſchwer, um alle ſolche Beſtimmungen, welche doch in die göttliche Allgegenwart etwas räumliches hineinlegen, glüklich herum zu kommen, wenn man unmittelbar die dichteriſchen und volksmäßigen Beſchreibungen, welche faſt immer die raumbedingende Urſächlichkeit in Gott unter dem Bilde des unbeſchränkten Raumes ſelbſt vorſtellen, in das dogmatiſche Gebiet übertragen will; und eben ſo ſchwer, wenn man damit anfängt, die göttliche Allgegenwart ohne Beziehung auf die göttliche Urſächlichkeit als eine ruhende Eigenſchaft zu betrachten. In der erſten Beziehung kann richtig gebraucht nicht ohne Nuzen ſein die in der griechiſchen Theologie übliche Bezeichnung der göttlichen Allgegenwart durch die Ausdrükke *ἀδιαστασία* und *συνουσία* beide nämlich auf die allmächtige Gegenwart bezogen. Nämlich die Verneinung aller Entfernung drükkt den Gegenſaz gegen die endliche Urſächlichkeit aus, welche — und zwar die geiſtige wie die leibliche — durch die Entfernung von ihrem urſprünglichen Ort oder Mittelpunkt geſchwächt wird, ſo daß jede Kraft, wie ſie da gar nicht mehr iſt, wo ſie nicht mehr wirkt, auch so

---

*γῶς διήκει, καὶ πᾶσι μεταδίδωσι τῆς ἑαυτοῦ ἐνεργείας κατὰ τὴν ἑκάστου ἐπιτηδειότητα καὶ δεκτικὴν δύναμιν.*

[1] Augustin. de div. quaest. XX. Deus non alicubi est, quod enim alicubi est, continetur loco; et tamen quia est, et in loco non est, in illo sunt potius omnia quam ipse alicubi. Nec tamen ita in illo, ut ipse sit locus. — Id. Ep. 187, 11. Et in eo ipso quod dicitur Deus ubique diffusus carnali resistendum est cogitationi . . ne quas spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, sicut aër aut lux.

überhaupt weniger iſt, wo ſie weniger wirkt. Dieſer Unterſchied iſt es, welcher geläugnet, und alſo ein Sich überall gleich ſein der göttlichen Urſächlichkeit behauptet wird: die Beziehung auf den Raum aber, welche in dem Ausdrukk Nichtaußereinanderſein liegt, und ſo auch in dem Sichüberallgleichſein gilt nur von dem Endlichen als dem bewirkten, nicht aber von Gott. Daſſelbe iſt von dem Ausdrukk *συνουσία* zu merken, welcher nur beſagen kann, daß nirgend endliche Urſächlichkeit iſt ohne göttliche, nicht aber zugleich, daß die göttliche mit der endlichen im Raum wäre. Denn nicht nur die *συνουσία ἐνεργητική*, ſondern auch die *ὑποστατική*, in ſofern leztere die göttliche Allgegenwart als Erhaltung der Dinge bei ihrem Sein und ihren Kräften ausſpricht, bezieht ſich auf die endliche Urſächlichkeit. Jede andere Erklärung würde den Verdacht einer Vermiſchung des göttlichen Seins mit dem endlichen, mithin einen pantheiſtiſchen Schein nicht leicht vermeiden können. Dieſen Schein trägt auch gar ſehr ſtark jene Beſtimmung, daß Gott nicht circumscriptive ſondern repletive überall ſei. Denn bei Raumerfüllung können wir die Analogie mit expanſiven Kräften nicht entfernen, und dann liegt die Vorſtellung von einer Gott zuzuſchreibenden unendlichen Ausdehnung nur zu nahe. Und auch die Verbeſſerung, die man anbringt, indem man ſagt, dies ſolle nicht körperlich verſtanden werden, als ob etwa durch die göttliche Raumerfüllung das Sein eines endlichen im Raum verhindert werde, ſondern auf göttliche Weiſe, wird ſelten mit der gehörigen Vorſicht gefaßt [1]; und wenn
304 ſie dann ſo ausgedrükkt wird, daß Gott alle Oerter in ſich faſſe [2], ſo führt das leicht auf das entgegengeſezte, daß nämlich Gott auch räumlich das allgemein alles umſchließende iſt; und wenn

[1] Dieſe kann man rühmen an Jo. Dam. I. c. *Ἔχει δὲ καὶ νοητὸς τόπος, ἔνθα νοεῖται καὶ ἔχων ἡ νοητὴ καὶ ἀσώματος φύσις, ἔνθαπερ παίρεσις καὶ ἐνεργεῖ . . . ὁ μὲν οὖν θεὸς . . . λέγεται καὶ ἐν τόπῳ εἶναι, καὶ λέγεται τόπος θεοῦ, ἔνθα ἐκθηλος ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ γίνεται.*

[2] Hilar. d. f. Tr. I, 6. Nullus sine Deo, neque ullus non in Deo locus est.

nun dieſe Allgegenwart ruhend im Gegenſaz von wirkſam gedacht wird, ſo bleibt faſt nur übrig, daß er das an ſich leere ſei. Wie denn auch der verwandte Ausdrukk, daß Gott ſelbſt der Ort für alles ſei [1], eben deshalb nur mit großer Vorſicht gebraucht werden darf. Daher bleibt von dieſer Seite die gründlichſte Verbeſſerung, welche das räumliche gänzlich aufhebt, die Formel, daß Gott in ſich ſelbſt ſei [2], der aber freilich die zur Seite ſtehen muß, daß die Wirkungen ſeines urſprünglichen Inſichſelbſtſeins überall ſeien. Mittelbar und gleichſam bildlich wird aber daſſelbe erreicht durch Aufhebung der räumlichen Gegenſäze [3]. Das andere anlangend, ſo hebt die Unterſcheidung der göttlichen Allgegenwart als einer ruhenden und als einer wirkſamen Eigenſchaft das weſentliche Sichſelbſtgleichſein der göttlichen Urſächlichkeit faſt unfehlbar auf, und bringt dadurch nur Verwirrungen hervor. Wenn man zum Beiſpiel unterſcheidet, die Allgegenwart Gottes ſo weit ſie ſich auf ihn ſelbſt bezieht, und die Allgegenwart bezüglich auf die Geſchöpfe [4], und nimmt dabei entweder eine Schöpfung in der Zeit an, ſo gab es vor dieſer nur die erſte Allgegenwart, und die andere iſt erſt hinzugekommen; oder man ſezt die Welt endlich im Raum und alſo einen am Ende freilich immer leeren Raum außer derſelben, ſo erſtrekkt ſich wie-

[1] Theoph. ad Aut. II. *Θεὸς γὰρ οὐ χωρεῖται, ἀλλ' αὐτὸς ἐστι τόπος τῶν ὅλων.*

[2] Augustin. Ep. 187, 14. Nullo contentus loco, sed in se ipse ubique totus.

[3] Augustin. de gen. ad litt. VII, 48. incommutabili excellentique potentia et interior omni re quia in ipso sunt omnia, et exterior omni re, quia ipse est super omnia. — Hilar. l. c. ut in his cunctis originibus creaturarum Deus intra extraque et supereminens et internus, id est circumfusus et infusus in omnia nosceretur, cum . . . exteriora sua interior insidens ipse, rursum exterior interna concluderet atque ita totus ipse intra extraque se continens neque infinitus abesset a cunctis, neque cuncta ei, qui infinitus est, non inessent.

[4] radicaliter et relative. S. Gerh. loc. th. T. III. p. 136.

derum die erſte Allgegenwart weiter als die andere, und es geſchieht dann ſehr leicht, daß man ſagt, Gott ſei an und für ſich auch außer der Welt, bezüglich auf die Geſchöpfe aber nur innerhalb der Welt gegenwärtig, wodurch eine ähnliche Ungleichheit eintritt. Am weiteſten ſind auch hierin die Socinianer gegangen [1], vorzüglich aber doch um jenen pantheiſtiſchen Schein zu vermeiden [2], welches ſie nur ſo erreichen zu können meinten, weil ſie ſich nicht ganz von der Räumlichkeit in dem Sein und Wirken Gottes losmachen konnten; und am ſtärkſten tritt dies hervor, wenn dafür als Rechtfertigung angeführt wird, es ſei an den endlichen Dingen eine Vollkommenheit, wenn ſie mit ihrer Kraft weiter reichen als mit ihrem Weſen. Dem entgegen muß dann freilich das Ueberallſein Gottes auf ſein Weſen und ſeine Macht gleichmäßig bezogen werden.

Zuſaz. Von der Unermeßlichkeit Gottes. Es ergiebt ſich ſchon von ſelbſt, daß wir von dieſem Ausdrukk als Bezeichnung einer beſondern göttlichen Eigenſchaft nicht weiter zu
206 handeln haben. Der Gebrauch deſſelben iſt auch mit großen Schwierigkeiten verknüpft [3], theils wird er mit der Unendlichkeit Gottes gleich geſtellt, theils wird er aus derſelben abgeleitet, indem nämlich die Unendlichkeit an der Subſtanz betrachtet Unermeßlichkeit, an der Exiſtenz betrachtet aber die Ewigkeit giebt. So wie aber auf dieſe Weiſe genommen in der Ewigkeit die Zeit nicht aufgehoben wird ſondern nur die Schranken derſelben, eben ſo auch in der Unermeßlichkeit nicht der Raum ſondern nur die

---

[1] Smalcius refut. Franc. p. 4. Essentia et praesentia Dei in locis omnibus nulla datur, nec enim frustra in coelis Deus esse dicitur.

[2] Thom. Pisecius respon. ad rat. Camp. Virtutem Dei infinitam permeare omnia scripturae testantur, non essentiam, cuius infinitate concessâ universa orbis machina, quam cernimus, corpus quoddam divinum esset.

[3] Vgl. Gerh. loc. T. III. p. 122. u. Reinh. Dogm. S. 101—104.

Schranken deſſelben [1]; und wir hätten dann an demſelben nur die von der Allmacht getrennte, mithin ruhende aber doch immer räumlich gedachte Allgegenwart. Wird die Unermeßlichkeit aber als die Unendlichkeit ſelbſt gedacht: ſo wird dieſe wieder häufig als eine Eigenſchaft aller Eigenſchaften Gottes dargeſtellt. Als ſolche könnten wir nun hier auf keinen Fall von ihr zu reden haben, aber ſie wird auch nirgend vorkommen, weil ſie ihres negativen Gehaltes wegen keine wahre Eigenſchaft ſein kann, auch nicht der Eigenſchaften, ſondern nur eine Cautel in Beziehung auf dieſelben. Sie müßte aber dann doch an allen grade die Analogie mit dem Endlichen abweiſen, und wäre alſo die allgemeine antianthropoeidiſche und antiſomatoeidiſche Formel. Und als ſolche hat ſie uns auch hier geleitet und wird es auch in Zukunft, ohne daß wir deshalb richtig finden ſie als eine Eigenſchaft aufzuſtellen. Denn da wir es hier nur mit der Urſächlichkeit Gottes zu thun haben, ſo enthält die Unendlichkeit Gottes auch nur die Aufgabe die Analogie mit der endlichen Urſächlichkeit abzuwehren. Nun iſt aber alle endliche Urſächlichkeit durch Zeit und Raum meßbar, mithin haben wir die göttliche im eigentlichſten Sinn unendlich geſezt, indem wir ſie ſchlechthin zeitlos und raum-307
los ſezten. Und zur Gleichheit mit dieſem richtigen Gehalt der Unendlichkeit läßt ſich auch der Ausdrukk Unermeßlichkeit leicht umlenken, wenn man nur Unmeßlichkeit ſagt, weil alles Meſſen ſich doch auf Raum und Zeitbeſtimmung zurükkführen läßt. Wie nun die Unermeßlichkeit gewöhnlich beſtimmt wird, legt man auf der einen Seite ein Ueberallſein hinein, warnt aber auf der andern, daß dies nicht nach der Weiſe der Ausdehnung verſtanden werden ſoll. Allein hat man einmal die Wirkſamkeit Gottes von dem Sein Gottes getrennt und das leztere allein betrachtet: ſo bleibt freilich für die Unermeßlichkeit nur eine Verneinung übrig, ohne irgend eine poſitive Unterlage, welche aus

[1] S. Mosheim Theol. dogm. I. p. 247. Quando infinitas cum respectu loci seu spatii consideratur dicitur immensitas.

den frommen Gemüthserregungen könnte hervorgegangen sein; wogegen sich leicht von selbst ergiebt, daß der Gegensaz zwischen dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl und dem theilweisen, gleichviel ob Abhängigkeits- oder Freiheitsgefühl, als welches beides gleich sehr zeitlich und räumlich ist, eben dieses in sich schließt, daß die Ursächlichkeit, welche jenes in uns hervorruft, nicht kann zeitlich und räumlich sein.

## Drittes Lehrstükk.

## Gott ist allmächtig.

§. 54. In dem Begriff der göttlichen Allmacht ist so sowol dieses enthalten, daß der gesammte alle Räume und Zeiten umfassende Naturzusammenhang in der göttlichen, als ewig und allgegenwärtig aller endlichen entgegengesezten, Ursächlichkeit gegründet ist, als auch dieses, daß die göttliche Ursächlichkeit, wie unser Abhängigkeitsgefühl sie aussagt, in
208 der Gesammtheit des endlichen Seins vollkommen dargestellt wird, mithin auch alles wirklich wird und geschieht, wozu es eine Ursächlichkeit in Gott giebt.

1. Da der Naturzusammenhang nichts anderes ist, als die zwiefache durch einander gegenseitig bedingte Gesammtheit des endlich verursachenden und des endlich verursachten: so liegt in dem ersten Theil unseres Sazes zunächst, daß jedes für sich gesezte endliche vermöge seines Begründetseins in der göttlichen Allmacht alles bewirkt, was die ihm eingepflanzte Ursächlichkeit im Gebiet der allgemeinen Ursächlichkeit vermag. Ebenso aber liegt auch darin, daß jedes innerhalb des Naturzusammenhanges verursachte auch vermöge seines Geordnetseins durch die göttliche Allmacht das reine Ergebniß ist von allem innerhalb des Naturzusammenhanges verursachenden nach Maaßgabe, wie es mit jedem in Beziehung steht. Wie nun alles, was wir in der Ge-

ſammtheit des endlichen Seins als ein beſonderes für ſich ſezen können, ſowol verurſachend als verurſacht ſein muß: ſo giebt es nirgend und niemals etwas, was ein Gegenſtand für die göttliche Urſächlichkeit erſt würde, vorher aber ſchon — mithin irgendwie unabhängig von Gott und ihm gegenübergeſtellt — geweſen wäre; vielmehr würde durch jede ſolche Annahme, ſei es nun, daß die Wirkſamkeit der göttlichen Allmacht überhaupt auf ſolche Weiſe beginne, oder daß dieſe Wirkſamkeit durch ſolches Entgegentreten gleichviel ob ſelten oder oft unterbrochen werde, immer wird das Grundgefühl der Frömmigkeit dadurch aufgehoben. Denn wenn nicht unmittelbar, doch indem wir unſer Selbſtbewußtſein zu dem des geſammten endlichen Seins erweitern, repräſentiren wir dann eben jenes auch, und ſo kann auch eine ſchlechthinige Abhängigkeit nicht mehr, ſondern nur eine theilweiſige ſtatt finden. — Ferner indem die göttliche Allmacht nur ewig und allgegenwärtig gedacht werden kann, ſo iſt eines Theils 309
unſtatthaft, daß zu irgend einer Zeit etwas durch dieſelbe erſt werden ſoll, ſondern durch ſie iſt immer alles ſchon geſezt, was durch die endliche Urſächlichkeit freilich in Zeit und Raum erſt werden ſoll. Und eben ſo wenig iſt irgend etwas deshalb weniger durch die göttliche Allmacht geſezt, weil es ſchon als durch endliche Urſächlichkeit geworden erkannt werden kann, oder deshalb mehr durch göttliche Allmacht geworden, weil es nicht auf endliche Urſächlichkeit zurükkgeführt iſt. Niemals alſo kann auf irgend eine Weiſe die göttliche Allmacht gleichſam als eine Ergänzung der Natururſachen in die Stelle derſelben treten, indem ſie dann auch ihnen gleichartig zeitlich und räumlich wirken müßte, und bald ſo wirkend dann wieder nicht ſo, ſich ſelbſt ungleich wäre, mithin weder ewig noch allgegenwärtig. Vielmehr iſt und wird alles ganz durch den Naturzuſammenhang, ſo daß jedes durch alles beſteht, und alles ganz durch die göttliche Allmacht, ſo daß Alles ungetheilt durch Eines beſteht.

2. Der zweite Theil unſeres Sazes beruht nun darauf, daß wir auf unſerm Gebiet zur Vorſtellung der göttlichen Allmacht

nur kommen durch die Auffaſſung des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, und es uns alſo an jedem Anknüpfungspunkt fehlt, um an die göttliche Urſächlichkeit Anſprüche zu machen, welche über den Naturzuſammenhang, den eben jenes Gefühl umfaßt, hinausgehen. Hiegegen ſcheint freilich geſagt werden zu können, was wir Alles nennen, das beſtehe aus dem wirklichen und dem möglichen; die Allmacht müſſe alſo auch dieſes beides umfaſſen: wenn ſie ſich aber in der Geſammtheit des endlichen Seins vollkommen und erſchöpfend darſtelle, ſo umfaſſe ſie nur das wirkliche und nicht auch das mögliche. Allein wie wenig der Unterſchied zwiſchen möglichem und wirklichem für Gott einer ſein könne, das wird ſich ſehr deutlich zeigen, wenn wir nur darauf achten, in welchen Fällen wir ſelbſt vornehmlich denſelben in Anwendung bringen. Wir denken uns zuförderſt manches in einem Dinge möglich zufolge des allgemeinen Begriffs der Gattung der es angehört, was aber nicht wirklich wird, weil die beſondere Beſtimmtheit deſſelben grade dieſes ausſchließt, während bei andern einzelnen derſelben Gattung andere auch vermöge des Gattungsbegriffs mögliche Beſtimmungen aus derſelben Urſache ausgeſchloſſen bleiben. Hier erſcheint aber etwas nur uns als möglich, weil die Beſtimmtheit des Einzelnen zu finden eine Aufgabe iſt, die wir nie vollkommen zu löſen vermögen. In Beziehung auf Gott aber iſt ein ſolcher Unterſchied zwiſchen dem Allgemeinen und Einzelnen nicht vorhanden; ſondern in ihm iſt urſprünglich die Gattung als die Geſammtheit aller ihrer Einzelweſen, und dieſe wiederum ſind mit ihrem Ort in der Gattung zugleich geſezt und begründet, ſo daß, was hiedurch nicht wirklich wird, in Beziehung auf ihn auch nicht möglich iſt. Eben ſo ſagen wir, es ſei manches möglich zufolge der Natur eines Dinges, zuſammen genommen ſeine innere Beſtimmtheit durch die Gattung und als Einzelweſen, was doch in und an demſelben nicht wirklich wird, weil es gehemmt iſt durch die Stellung des Dinges in dem Gebiet der allgemeinen Wechſelwirkung. Dieſen Unterſchied machen wir mit Recht, und ſchreiben dem ſo als möglich gedachten eben

wie jenem eine Wahrheit zu, weil wir uns nur vermittelſt dieſes indirecten Verfahrens aus dem unfruchtbaren Gebiet der Abſtraction heraustretend eine Anſchauung zuſammenſezen von der Bedingtheit der Entwikklung des einzelnen Seins. Könnten wir hingegen für jeden Punkt den Einfluß der geſammten Wechſelwirkung überſehen: ſo würden wir doch gleich geſagt haben, was nicht wirklich geworden, ſei auch innerhalb des Naturzuſammenhanges nicht möglich geweſen. In Gott iſt aber nicht eines getrennt vom andern, das Für ſich beſtehende beſonders, und die Wechſelwirkung beſonders gegründet, ſondern beides mit und durch 311
einander, ſo daß in Beziehung auf ihn nur dasjenige möglich iſt, was in dem einen von beiden eben ſo ſehr begründet iſt wie in dem andern. Auf dieſe beiden Fälle aber laſſen ſich alle zurükkführen, welche für uns eine Wahrheit haben. Denn die Vorſtellung von einem möglichen außerhalb der Geſammtheit des wirklichen [1] hat nicht einmal für uns Wahrheit, weil nicht nur das fromme Selbſtbewußtſein uns auf dieſen Punkt nicht führt, ſondern auch, wie wir immer dazu gelangt ſein möchten, wir alsdann eine Selbſtbeſchränkung der göttlichen Allmacht annehmen müßten, die uns niemals gegeben werden kann, zu der ſich aber auch kein Grund vorſtellig machen ließ, es müßte denn das als möglich gedachte nicht als eine Vermehrung, ſondern nur irgendwie als eine Verringerung des wirklichen ins Daſein treten können, wodurch die ganze Vorausſezung aufgehoben wird [2].

3. Wie nun, wenn in Beziehung auf Gott kein Unterſchied

---

[1] Ausſprüche, wie Basil. hom. I. in hexaëm. *τὸν τοῦ παντὸς τοῦτον δημιουργὸν οὐχ ἑνὶ κόσμῳ σύμμετρον ἔχειν τὴν ποιητικὴν δύναμιν, ἀλλ' εἰς τὸ ἀπειροπλάσιον ὑπερβαίνουσαν* müſſen wir uns aus der Geringfügigkeit der damaligen Kenntniß des Weltalls erklären, über welche wir zu dem *ἀπειροπλάσιον* ſchon gekommen ſind.

[2] Richtig daher Abelard Introd. III, 5. Potest, quod convenit, non convenit quod praetermittit, ergo id tantum facere potest, quod quandoque facit. Hierzu auch August. Enchirid. 24. Neque enim ob aliud veraciter vocatur omnipotens, nisi quoniam quicquid vult potest.

zwiſchen möglichem und wirklichem ſtatt findet, die volksmäßige, doch auch oft in wiſſenſchaftliche Auseinanderſezungen aufgenommene Erklärung der Allmacht, als der Eigenſchaft, vermöge deren Gott alles bewirken könne was möglich iſt oder keinen Widerſpruch in ſich ſchließt, zu beurtheilen ſei, das ergiebt ſich leicht von ſelbſt. Wenn man nämlich den Widerſpruch realiter nimmt, und das widerſprechend nennt, was in der Geſammtheit des Seins keinen Ort finden kann, ſo iſt ſie vollkommen richtig; denn alles zuſammen mögliche bringt die göttliche Allmacht gewiß hervor. Nur eben dieſes bliebe zu tadeln, wenn ſie ſagt, Gott könne vermöge der Allmacht bewirken, nicht er bewirke; denn dadurch wird ein Unterſchied zwiſchen Können und Wollen geſezt, und die Erklärung nähert ſich einer andern, die Allmacht nämlich ſei die Eigenſchaft, vermöge deren Gott alles könne was er wolle. Ein Unterſchied zwiſchen Können und Wollen iſt aber in Gott eben ſo wenig, wie der zwiſchen wirklich und möglich [1]. Denn welches von beiden auch größer ſei als das andere, das Wollen oder das Können, es liegt darin immer eine Beſchränkung, welche nur aufgehoben werden kann, wenn man beide dem Umfange nach gleich ſezt. Aber auch ſchon die Trennung beider für ſich, als ob nämlich Können ein anderer Zuſtand ſei als Wollen, iſt eine Unvollkommenheit. Denn ſoll ich mir ein Können ohne Wollen denken, ſo muß das Wollen von einem einzelnen alſo wol auch immer veranlaßten Antrieb ausgehn, und ſoll ich mir Wollen ohne Können denken, ſo muß das Können nicht in der innern Kraft gegründet ſein, ſondern ein äußerlich gegebenes. Laſſen ſich daher, weil es in Gott kein Wollen durch einzelne Antriebe giebt, und kein von außen her wachſendes und abnehmendes Können, in Gott auch beide ſelbſt in Gedanken nicht

312

[1] Jo. Damasc. d. fid. orth. I, 8. nennt Gott zwar *δύναμιν οὐδενὶ μέτρῳ γνωριζομένην, μόνῳ τῷ οἰκείῳ βουλήματι μετρουμένην.* Allein dies iſt nur einſeitig gemeint; denn I, 13. ſagt er *πάντα μὲν ὅσα θέλει δύναται, οὐχ ὅσα δὲ δύναται θέλει.*

trennen: ſo ſind auch, weil Wollen und Können zuſammen nothwendig Thun ſind, auch weder Wollen und Thun von einander zu trennen, noch Können und Thun, ſondern die ganze Allmacht iſt ungetheilt und unverkürzt die alles thuende und bewirkende. Darüber hinaus aber noch etwas ſagen zu wollen, wird eben wegen der damit unvermeidlich verbundenen Entzweiung zwiſchen Können und Wollen wieder nichtig [1].

4. Mit den bisher gerügten Mißverſtändniſſen hängen nun auch mehrere vorzüglich durch die ſcholaſtiſchen Bearbeitungen aufgekommene Unterſcheidungen innerhalb der göttlichen Allmacht und Eintheilungen derſelben zuſammen, welche ohne Schaden könnten außer Umlauf geſezt werden. Dahin gehört zunächſt der Gegenſaz zwiſchen einer unmittelbaren und mittelbaren oder abſoluten und geordneten Ausübung der göttlichen Allmacht d. h. wenn ſie ohne Zwiſchenurſachen wirkſam iſt, und wenn vermittelſt dieſer. Sobald nun einzelne Wirkungen einige nur auf dieſe andere nur auf jene zurükgeführt werden ſollen, ſo iſt die Unterſcheidung falſch. Denn alles, was zeitlich und räumlich geſchieht, hat auch in der Geſammtheit des Außer ihm und Vor ihm ſeine Bedingungen, mögen ſich uns dieſe auch noch ſo ſehr verbergen, und fällt inſofern unter die geordnete Macht; ſoll einiges mit Ausſchluß von anderem auf die unmittelbare zurükgeführt werden, ſo wird aller Naturzuſammenhang aufgehoben. Denken wir aber nicht das einzelne als Wirkung der göttlichen Allmacht ſondern die Welt ſelbſt: ſo können wir nur auf die unmittelbare Ausübung zurükgehen. So weit wir daher mit der Anwendung des Begriffs der Schöpfung in das einzelne gehen können, ſo weit auch aus demſelben Grunde mit dem einer abſoluten Ausübung der Allmacht: ſo weit aber mit dem richtig verſtandenen

[1] Dies gilt von allen ſolchen Formeln wie Deus absoluta sua potentiâ multa potest, quae non vult nec forte unquam volet; oder Nunquam tot et tanta efficit Deus, quin semper plura et majora efficere possit. S. Gerh. loc. theol. I. p. 132. 133.

Begriff der Mitwirkung oder der Erhaltung nach dieſer Seite hin [1], ſo weit gehört denn auch alles der geordneten Ausübung der Macht, welche die Abhängigkeit jedes einzelnen von der Geſammtheit des Seins auf ewige Weiſe feſtgeſtellt hat, und ſich zum Fortbeſtehen der allgemeinen Wechſelwirkung der Kräfte der einzelnen Dinge bedient. Einen Punkt aber, den wir nur auf die abſolute Ausübung — die man ſtrenger entgegenſezend nicht etwa die ungeordnete nennen müßte — und nicht auf die geordnete beziehen dürften oder umgekehrt, giebt es für uns nicht. — Eine ähnliche Bewandniß hat es mit dem Unterſchiede der faſt überall gemacht wird zwiſchen einem ſchlechthinigen göttlichen Willen und einem bedingten. Nämlich durch dieſe Annahme wird ebenfalls das Können, weil in dieſem ein ſolcher Unterſchied nicht gemacht wird, größer geſezt als das Wollen; und es geſtaltet ſich eine Abſtufung, ſo daß von dem, was Gott kann, er einiges ſchlechthin will, anderes nur unter gewiſſen Bedingungen will, und noch anderes gar nicht will. Aber es verhält ſich auch keineswegs ſo, daß Gott einiges ſchlechthin wollte und anderes bedingt; ſondern wie es für jedes was geſchieht etwas giebt, wovon wir ſagen können, wenn dieſes nicht wäre würde auch jenes nicht ſein: ſo kann man von allem einzelnen, daß es iſt und wie es iſt, ſagen, daß Gott es nur bedingt will, weil jedes bedingt iſt durch anderes. Allein dasjenige wodurch anderes bedingt wird, iſt ſelbſt durch den göttlichen Willen bedingt; und zwar ſo daß der göttliche Wille auf dem das bedingende beruht, und der göttliche Wille auf dem das bedingte beruht, nicht jeder ein anderer iſt ſondern es iſt nur ein und derſelbe, das ganze Gebiet des ſich unter einander bedingenden endlichen Seins umfaſſende, göttliche Wille, und dieſer iſt gewiß der ſchlechthinige, weil nichts ihn bedingt. Sonach würde alles einzelne von Gott bedingt gewollt, das Ganze aber als Eines würde ſchlechthin gewollt. Auf der andern Seite, wenn wir einmal einzelnes aus dem Zuſam-

[1] Vgl. §. 38, 1. u. §. 45 Zuſaz.

menhange herausnehmen und ſo auf den göttlichen Willen beziehen, werden wir ſagen müſſen, daß jedes für ſich beſtehende, ſofern wir es nicht als bedingt betrachten ſondern als das Ganze mitbedingend, von Gott ſo ſehr als das was es iſt gewollt wird, daß ja auch alles andere ſo werden muß und nicht anderes werden kann, als ſo wie dieſes darauf einwirkt, welches ja eben ſo viel ſagen will, als daß es ſchlechthin von Gott gewollt ſei. In dieſer Beziehung alſo wird man ſagen können, daß alles einzelne, ſofern es durch anderes bewirkt werden muß, auch nur bedingt von Gott gewollt iſt, und ja nicht als ob es deshalb weniger gewollt wäre oder weniger zur Wirklichkeit käme; alles aber ſofern es ſelbſt wirkſam iſt und anderes auf mancherlei Weiſe bedingend, ſei das von Gott ſchlechthin gewollte.

Am ſchlimmſten aber ſcheint der ganze Begriff der göttlichen Allmacht gefährdet, wenn man einander gegenüberſtellt einen wirkſamen und unwirkſamen göttlichen Willen, und einen freien und nothwendigen. Der nothwendige Wille nämlich ſoll ſich auf dasjenige beziehen was Gott vermöge ſeines Weſens will, der freie auf das, was er ſeines Weſens halber auch eben ſo gut nicht wollen könnte [1]; wobei man vorausſezt, es gehöre nicht zu ſeinem Weſen ſich ſelbſt zu offenbaren. Vermöge des nothwendigen Willens alſo will Gott ſich ſelbſt, und vermöge des freien anderes als ſich ſelbſt. Aber ein Sich ſelbſt wollen Gottes bleibt 316
immer eine höchſt unbequeme Formel, und man kann ſich dann kaum mehr zurükkhalten von der ſpizfindigen Frage, ob wie vermöge ſeines freien Willens die Welt iſt, ſo auch Gott ſelbſt iſt, weil er vermöge ſeines nothwendigen Willens ſich ſelbſt will, oder ob er ſich ſelbſt will, weil er iſt. Oder um es etwas anders auszudrükken, ob dieſes Sich ſelbſt wollen mehr nach der Weiſe der Selbſterhaltung iſt oder mehr nach der Weiſe der Selbſtbil-

[1] Gerh. Loc. th. III. p. 203. Ex necessitate naturae vult quae de se ipso vult, nulla re sive extra se sive intra se permotus. Libere vult, quae de creaturis vult, quae poterat et velle et nolle.

ligung, oder wenn man beides zuſammenfaßt nach der Weiſe der Selbſtliebe [1]. Da nun die Selbſterhaltung als wirklicher Wille ſich ſchwerlich denken läßt, wenn nicht etwas angeſtrebt oder abgeſtoßen werden muß [2], und Selbſtbilligung ein geſpaltenes Bewußtſein faſt nothwendig vorausſezt: ſo ſieht man leicht, daß dies Sich ſelbſt wollen nichts anderes beſagen kann als das Sein Gottes ſelbſt unter der Form des Willens geſezt. Dieſes rein innerliche auf ihn ſelbſt bezogene in Gott kann aber in unſerm frommen Selbſtbewußtſein niemals vorkommen; und ſo fiele dieſer nothwendige Wille Gottes auf jeden Fall als etwas hieher gar nicht gehöriges der ſpeculativen Theologie anheim. Ueberdies aber ſcheint weder dieſer Gegenſaz ſelbſt auf Gott anwendbar zu ſein, noch auch was man unter die entgegengeſezten Glieder gebracht hat, von einander getrennt werden zu können. Denn wo ein ſolcher Gegenſaz beſteht, da muß das nothwendige unfrei ſein und das freie in keiner Nothwendigkeit begründet, alſo willkührlich. Beides iſt aber eine Unvollkommenheit, folglich hat die-
317 ſer Gegenſaz überhaupt ſeinen Ort nur in dem durch anderes mitbedingten Sein, und wir dürfen daher in Gott nichts als nothwendig denken ohne es zugleich als frei zu ſezen, und nichts als frei daß es nicht zugleich nothwendig ſei. Eben ſo wenig aber können wir auch Gottes Wollen ſeiner ſelbſt und Gottes Wollen der Welt von einander getrennt denken. Denn will er ſich ſelbſt, ſo will er ſich auch als Schöpfer und Erhalter, ſo daß in dem Sich ſelbſt wollen ſchon das Wollen der Welt eingeſchloſſen iſt. Und will er die Welt, ſo will er in ihr auch ſeine ewige und allgegenwärtige Allmacht, worin alſo das Wollen ſei-

[1] Wegscheid. Instit. §. 67. voluntas necessaria i. e. actus voluntatis quae e scientia necessaria promanare dicitur, amor nimirum quo Deus . . . se ipsum complectatur necesse est.

[2] So freilich beſchreiben Viele noch den göttlichen Willen, wie Mosheim Th. dogm. p. 227. actus appetendi quae bona sunt et aversandi quae mala sunt.

ner selbst eingeschlossen ist; das heißt der nothwendige Wille in dem freien und der freie in dem nothwendigen. Und offenbar entspricht in der Art, wie Gott in unserm frommen Selbstbewußtsein vorkommt, nichts diesem Gegensaz und es fehlt ihm an dogmatischem Gehalt. — Was endlich den Gegensaz zwischen einem wirksamen und unwirksamen göttlichen Willen betrifft: so widerspricht er zuerst dem allgemein anerkannten Saz, daß das göttliche Wollen sich nicht weiter erstrekt als das Können [1]. Denn wie sollte wol ein rechter und wirklicher Wille unwirksam sein, wenn ihm das Können nicht fehlte. Es ist aber zu bemerken, daß der Eine alles umfassende göttliche Wille derselbe ist mit der ewigen Allmacht; er ist nun als ewig zeitlos, so kann ihm der Gehalt keiner bestimmten Zeit ganz entsprechen, und erst hier ist der göttliche Wille immer unwirksam. Er ist aber immer wirksam, weil jeder Zeittheil nur in der Erfüllung desselben verläuft; und was dem göttlichen Willen zu widerstreben oder ihn zurükkzudrängen scheint, das ist immer nur zur zeitlichen Erfüllung desselben mitwirkend [2]. Halten wir nun dieses fest: so ist von einem vorhergehenden und nachfolgenden Willen, wenn man nur Wille und Befehl unterscheidet, gar nicht nöthig zu handeln, durch welche Ausdrükke noch gar der Schein eines Wechsels in dem Willen Gottes entstehn würde. 318

Zusaz. Von der Unabhängigkeit Gottes. Enthält nun das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl die Hinweisung auf die göttliche Allmacht: so ist nicht mehr nothwendig, die Unabhängigkeit Gottes als eine besondere Eigenschaft hervorzuheben.

---

[1] S. Gerh. loc. th. I p. 154. praeter voluntatem non indiget aliqua potentia.

[2] Hierauf gründen sich auch die Formeln des Augustinus auf die man hier immer zurükkkommen muß. Enchirid. 26. Omnipotentis voluntas semper invicta est — nec nisi volens quicquam facit, et omnia quaecunque vult facit. 27. dum tamen credere non cogamur aliquid omnipotentem Deum voluisse fieri, factumque non esse.

Denn bleibt man irgend der Ableitung des Wortes getreu: ſo iſt ſie als das Gegentheil der Abhängigkeit, in welcher wir uns ſelbſt finden, doch nur eine negative Eigenſchaft und gleichſam ein Schattenbild der Allmacht, und ſagt nur aus, daß Gott keine Begründung oder keine Urſache ſeines Daſeins außer ſich hat, was mit der ſcholaſtiſchen Aseitas, gleichſam Aus ſich ſein, zuſammenfällt. Verwandelt man nun dies in die ganz gleichhaltige Formel, daß in Beziehung auf Gott nach einem Grunde gar nicht gefragt werden kann, ſo ſieht man ſogleich, wie dies in unſern beiden Hauptbegriffen Ewigkeit und Allmacht ſchon vollſtändig enthalten iſt. Aber freilich iſt die Behandlung dieſes Ausdrukks ſehr verſchieden. Einige legen in den Begriff dieſes mit
219 hinein, daß Gott Herr über alles iſt [1]. Die Herrſchaft hängt aber mit der Unabhängigkeit nur zuſammen unter der Vorausſezung, daß der Unabhängige doch zugleich auch bedürftig ſei; denn ſonſt kann einer ganz unabhängig ſein, ohne auch die geringſte Herrſchaft zu haben. Sonach iſt dieſe Zuſammenfaſſung, wenn doch überhaupt göttliche Eigenſchaften geſondert werden ſollen, ganz unthunlich. Hat nun das „Niemanden etwas ſchuldig ſein“ doch nur einen moraliſchen Sinn, und läugnet die Anwendbarkeit des Begriffs einer Verpflichtung in Beziehung auf Gott: ſo wird der Begriff dadurch getheilt, und es giebt, nach der gewöhnlichen Verfahrungsweiſe, eine phyſiſche Unabhängigkeit und eine moraliſche. Ueber die leztere nun hätten wir hier nichts zu ſagen; und wenn das Herr über alles ſein doch nur ein Ausdrukk der Allmacht ſein kann, wenn wir nämlich das moraliſche im voraus weglaſſen, das ſich auch hier einmiſcht, daß Gott auch als Herr nicht verpflichtet werden kann, d. h. un-

[1] Reinhards Dogm. S. 106. Independentia est illud attributum, quo nemini quicquam debet, et ipse solus est omnium rerum dominus. — Jo. Dam. de orth. fid. I, 19. hat ſich wol ſchwerlich αὐτεξούσιος was am meiſten dem unabhängig entſpricht mit αὐτοκρατὴς und ἀνενδεὴς zuſammen als Ein Prädikat gedacht.

ter keinem Geſez ſteht: ſo bleibt uns nichts übrig als jenes Aus ſich ſein Gottes, welche rein ſpeculative Formel wir auf dem dogmatiſchen Gebiet nur in den Kanon umſezen können, daß zu irgend etwas in Gott ein Beſtimmungsgrund außer Gott nicht zu ſezen iſt. Dieſes aber liegt ſchon ſo beſtimmt in unſerer erſten Erklärung [1] daß nicht nöthig iſt es beſonders herauszuheben.

## Viertes Lehrſtükk.

## Gott iſt allwiſſend.

§. 55. Unter der göttlichen Allwiſſenheit iſt zu denken die ſchlechthinige Geiſtigkeit der göttlichen Allmacht.

1. Dieſe Erklärung iſt ganz der Art angemeſſen, wie wir oben [2] zu dieſem Begriff gekommen ſind; aber es iſt doch auch hier noch beſonders zu bevorworten, daß auch überall die Hauptabzwekkung deſſelben weit mehr dahin geht, daß die göttliche Urſächlichkeit als ſchlechthin lebendig gedacht werde, als daß eine Aehnlichkeit zwiſchen Gott und dem was wir in dem uns gegebenen Sein als Geiſt bezeichnen auf eine beſtimmte Art feſtgeſtellt werde. Jenes gehört weſentlich dazu, wenn das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl oder die Frömmigkeit wahrhaft und wirklich ſein ſoll; denn eine todte und blinde Nothwendigkeit wäre in der That nicht etwas, womit wir in Beziehung ſtehen könnten, und eine ſolche als aller endlichen Urſächlichkeit gleich, ihr aber entgegengeſezt, hieße eigentlich nur die lezte allein ſezen, alſo auch eine ſchlechthinige Abhängigkeit für etwas unwahres erklären, weil wir ja als Selbſturſachen von endlicher Urſächlichkeit nicht ſchlechthin abhängig ſind. Die Aehnlichkeit aber zwiſchen Gott und dem geiſtigen im endlichen Sein beſtimmen wollen, das iſt eine gewiß nur durch unendliche Annäherung zu löſende Aufgabe, indem wir unvermeidlich wegen der hier überall

[1] Vgl. §. 4, 4. [2] §. 50, 2.

in irgend einem Grade vorhandenen Beimiſchung von Empfänglichkeit und Leidentlichkeit in jedem Ausdrukk, wäre es auch unbewußt, etwas mitſezen, was erſt wieder durch einen andern hinweggeſchafft werden muß. Wird nun hier, wo wir das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl nur ſeinem Weſen nach betrachten, und es alſo mit der göttlichen Urſächlichkeit auch nur ihrem Weſen nach zu thun haben, die Geiſtigkeit durch die Function des Wiſſens bezeichnet, ſo muß alſo unſer erſter Kanon der ſein, alles von der Geiſtigkeit des göttlichen Weſens auszuſchließen, was eine Empfänglichkeit oder Leidentlichkeit nothwendig in ſich ſchließt. So wenig alſo der göttliche Wille als ein Begehrungsvermögen gedacht werden darf, eben ſo wenig auch die göttliche Allwiſſenheit als ein Vernehmen oder Erfahren, ein Zuſammendenken oder Zuſammenſchauen. Wir nun, weil wir kein anderes als ſolches Wiſſen kennen, worin Selbſtthätigkeit und Empfänglichkeit in einander ſind, nur in verſchiedenem Maaß, unterſcheiden, je nachdem eines von dieſen beiden überwiegt, ein mehr in uns ſich bildendes und ein mehr von außen aufgenommenes, und noch höher, weil der größte Theil unſeres Denkens das Sein als ſeinen Gegenſtand vorausſezt und nur weniges auf unſer Hervorbringen im Sein ſich bezieht, die zwekkbildende Denkthätigkeit, auf welche ein Hervorbringen folgt, und die betrachtende, welche ſich auf ein ſchon vorhandenes bezieht. Auf Gott aber iſt dieſer lezte Unterſchied zunächſt gar nicht anwendbar, weil es keine Gegenſtände der Betrachtung für ihn giebt, als durch ſeinen Willen beſtehende, ſondern alles göttliche Wiſſen iſt nur das Wiſſen um das Gewollte und Hervorgebrachte, nicht ein Wiſſen dem ein Gegenſtand anderwärts her könnte gegeben werden [1]. Ja da es für ihn keine Aufeinanderfolge giebt: ſo

[1] Dies meint Calvin. Institt. III. 23, 6. Quum nec alia ratione quae futura sunt praevideat, nisi quia ut fierent decrevit; wo nur das voraus etwas unbeholfen iſt. Beſſer daher Erigena de praedest. p. 121. Ea ergo videt quae facere voluit, neque alia videt, nisi ea quae fecit.

kann man auch nicht einmal ſagen, daß die zwekkbildende Denkthätigkeit der Willensthätigkeit vorangeht [1]. Und da zufolge des obigen auch zwiſchen dem Beſchließen und dem Ausführen des Beſchloſſenen ein ſolcher Unterſchied, vermöge deſſen uns die Zwekkbegriffe ganz oder theilweiſe nur ideal bleiben, nicht ſtatt finden kann, indem ſonſt die göttliche Allmacht ſich im endlichen Sein nicht vollkommen darſtellen würde [2], eben ſo wenig aber zu dem göttlichen Denken, damit ſein Gegenſtand wirklich werde, weder irgend andere dem leiblichen mehr analoge Thätigkeiten, 322
noch ein Stoff irgendwie hinzukommen darf [3], ſo iſt das göttliche Denken ganz daſſelbe mit dem göttlichen Wollen, und Allmacht und Allwiſſenheit einerlei. Eben dieſes wird auch, da in Gott kein Zwieſpalt zwiſchen Wort und Gedanken ſtatt findet, ja der Ausdrukk Wort ſelbſt nur die Wirkſamkeit des Gedankens nach außen hin bedeuten kann, in allen Formeln ausgeſagt, welche das göttliche Wort als das ſchaffende und erhaltende darſtellen; und es iſt vollkommen richtig, was auch vielfältig iſt geſagt worden, daß Alles iſt dadurch, daß Gott es ſpricht oder denkt [4].

Indem nun ſo dies göttliche Wiſſen für die göttliche Productivität die ſchaffende ſowol als erhaltende ſelbſt erkannt wird: ſo folgt daraus zunächſt, daß es vollkommen daſſelbige göttliche Wiſſen iſt, welches die göttliche Allwiſſenheit und welches die göttliche Weisheit conſtituirt [5]. Wird beides getrennt: ſo wird

---

[1] Id. ibid. p. 125. Non in eo praecedit visio operationem, quoniam coaeterna est visioni operatio.

[2] Vgl. §. 53, 2.

[3] Vgl. Anselm. Monol. cap. XI.

[4] Hilar. in Ps. CXVIII. sgm. 4. Ergo omne ex quo vel in quo mundi totius corpus creatum est, originem sumit ex dicto, et subsistere in id, quod est ex verbo Dei, coepit. — Anselm. Monolog. c. XII. Quicquid fecit, per suam intimam locutionem fecit, sive singula singulis verbis, sive potius uno verbo simul omnia dicendo.

[5] Augustin. de div. qu. ad Simpl. II. 2, 3. Quamquam et in ipsis hominibus solet discerni a sapientiâ scientia . . in Deo autem nimirum non sunt haec duo sed unum.

etwas aus unſerem Sein auf Gott übertragen, was für ihn, und wenn man es auch unendlich ſezt, doch nur eine Unvollkommenheit ſein kann. Denn da das wenigſte in dem uns umgebenden Sein von unſerer Thätigkeit ausgeht: ſo iſt für uns freilich ein von unſerm Einfluß auf die Dinge unabhängiges Erkennen derſelben allerdings ein Gut und eine Vollkommenheit. Schließen wir aber in Gedanken das Gebiet unſeres wenn auch noch ſo
122 beſchränkten Bildens und Hervorbringens für ſich ab: ſo wird es immer von einer Unvollkommenheit zeugen, wenn die ſpätere Erkenntniß des Künſtlers von der Geſammtheit ſeiner Werke etwas anderes enthält, als was in ſeinem Zwekkbegriff war; mag nun das Urbild unvollkommen geweſen ſein oder die bildende Thätigkeit, oder mag das Gebiet nicht ſo abgeſchloſſen geweſen ſein, daß nicht noch etwas fremdes auf die Werke habe Einfluß gewinnen können. Nun aber iſt die Welt als der Inbegriff des göttlichen Bildens und Hervorbringens ſo abgeſchloſſen, daß es nichts außer derſelben giebt, was Einfluß darauf gewinnen könnte. Alſo müßte jedes Unterſcheiden der Weisheit und der Allwiſſenheit ihrem Inhalte nach eine Unvollkomenheit in Gott vorausſezen. Aber auch der Form nach kann ein Unterſchied zwiſchen beiden ſchwerlich zugegeben werden; denn weder kann das eine mehr einen innern und das andere mehr einen äußern Urſprung haben, noch kann das eine mehr, das andere weniger mit dem göttlichen Wollen verbunden ſein, ſondern wenn ſchon die Allwiſſenheit nichts anderes iſt, als die abſolute Lebendigkeit der göttlichen Allmacht, ſo muß dies eben ſo ſehr von der göttlichen Weisheit gelten, wenn ſie doch der Inbegriff der göttlichen Zwekkbegriffe ſein ſoll. Es kann daher immer nur eine beſondere Betrachtungsweiſe ſein, um derentwillen die Weisheit noch als eine beſondere Eigenſchaft geſezt wird, und in ſofern wird anderwärts von ihr die Rede ſein. Es folgt aber auch ferner, daß das endliche Sein eben ſo vollkommen in dem göttlichen Wiſſen aufgehn muß, als in der göttlichen Allmacht, und daß das göttliche Wiſſen ſich auch eben ſo ganz in dem endlichen Sein darſtellt, wie

die göttliche Allmacht; ſo daß beides gegen einander gehalten in dem göttlichen Wiſſen nichts übrig bleibt, wozu es nicht entſprechendes im Sein gäbe, oder welches in einem andern Verhältniß zum Sein ſtände, ſo daß dieſes ſchon müßte vorausgeſezt werden, damit jenes geſezt ſei. Oder um es kurz zu ſagen, Gott weiß alles was iſt, und alles iſt was Gott weiß, und dieſes beides iſt nicht zweierlei ſondern einerlei, weil ſein Wiſſen und ſein allmächtiges Wollen eines und daſſelbe iſt. 224

2. Nach dem bisher geſagten müſſen nun die anderweitigen größtentheils ſpäteren Beſtimmungen über die göttliche Allwiſſenheit beurtheilt werden, von denen ſich freilich im allgemeinen ſagen läßt, daß ſie menſchliche Thätigkeiten ſo aufgefaßt, wie ſie ſchon die Unvollkommenheit in ſich ſchließen, auf Gott übertragen, ſo daß durch die Entſchränkung keineswegs die Unvollkommenheit herausgeſchafft wird. Dahin gehört nun zunächſt, wenn in Gottes Wiſſen um das Sein unterſchieden wird Anſchauung, Erinnerung und Vorherwiſſen, und dann die göttliche Allwiſſenheit als die allervollkommenſte Erkenntniß der Dinge aus dieſen dreien zuſammengeſezt [1]. Denn da daſſelbige, was jezt ein gegenwärtiges iſt, hernach ein vergangenes wird, wie es vorher ein zukünftiges war: ſo müſſen dieſe drei Erkenntnißarten in Gott entweder zugleich ſein auch für denſelben Gegenſtand, aber dann müſſen ſich auch die Unterſchiede im Zugleichſein gänzlich abſtumpfen, oder ſollen ſie doch unterſchieden bleiben und außer einander ſein, ſo müſſen ſie auch in Gott aufeinander folgen, je nachdem die erkannten Dinge aus der Zukunft in die Vergangenheit übergehen, wodurch dann, gegen den Kanon daß in Gott keine Veränderung ſei, eine Differenz in das göttliche

[1] So Reinhard Dogm. §. 25. Omniscientia divina est attributum, quo omnium rerum cognitionem habet longe perfectissimam. Aber ſchon dieſer Superlativ ſchließt eine Vergleichung in ſich, und ſezt alſo die göttliche Erkenntniß der der endlichen Weſen gleichartig, mithin zeitlich. Hernach kommen auch praescientia visio und reminiscentia vor.

Wiſſen gebracht wird [1]. Wenn wir nun ſagen, wie wir ſchon
325 öfter durch Zuſammmenfaſſen der Gegenſäze uns das göttliche über den Gegenſaz geſtellt ſein haben darzuſtellen verſucht, das vollkommne Wiſſen um das Für ſich ſein eines Dinges ſei daſſelbe mit dem Wiſſen um das innere Geſez ſeiner Entwikklung, und das vollkommne Wiſſen um den Ort eines Dinges im Gebiet der allgemeinen Wechſelwirkung ſei einerlei mit dem Wiſſen von dem Einfluß aller andern Dinge auf dieſes, beides vollkommne Wiſſen aber ſei in Gott ein und daſſelbe unzeitliche das Sein des Gegenſtandes beſtimmende Wiſſen, bei uns aber werde beides, weil unvollkommen, daher auch ein verſchiedenes zeitliches, weil unſer Wiſſen nicht das Sein der Dinge beſtimmt, ſondern durch daſſelbe beſtimmt wird: ſo haben wir eine Andeutung wenigſtens, um jene zu große Vermenſchlichung des göttlichen Wiſſens nach Möglichkeit zu vermeiden [2]. — Nicht beſſer iſt es nun auch mit der Eintheilung beſtellt in das freie oder anſchauliche göttliche
326 Wiſſen und ein nothwendiges Wiſſen oder bloßes

---

[1] Augustin. l. c. Quid est enim praescientia, nisi scientia futurorum? Quid autem futurum est Deo, qui omnia supergreditur tempora? Si enim scientia Dei res ipsas habet, non sunt ei futurae sed praesentes, ac per hoc non jam praescientia sed tantum scientia dici potest. Si autem sicut in ordine temporalium creaturarum, ita et apud eum nondum sunt, quae futura sunt, sed ea praevenit sciendo, bis ergo ea sentit, uno quidem modo secundum futurorum praescientiam, altero vero secundum praesentium scientiam. Aliquid ergo temporaliter accedit scientiae Dei quod absurdissimum et falsissimum est.

[2] Augustin. l. c. Cum enim demsero de humana scientia mutabilitatem et transitus quosdam a cogitatione in cogitationem, cum . . de parte in partem crebris recordationibus transilimus . . . et reliquero solam vivacitatem certae atque inconcussae veritatis una atque aeterna contemplatione cuncta lustrantis, immo non reliquero, non enim habet hoc humana scientia, sed pro viribus cogitavero: insinuatur mihi utcumque scientia Dei; quod tamen nomen, ex eo quod sciendo aliquid non latet hominem potuit esse rei utrique commune.

Denken [1], da denn das erste Glied jene bisher betrachteten drei Arten des Wissens in sich begreift, das andere aber dasjenige göttliche Wissen, welches Gott selbst und alles mögliche zum Gegenstand haben soll [2]. Sonderbar muß hier einem Jeden und zwar auf die unerfreulichste Weise auffallen, daß unter Einem Namen zusammengefaßt wird Gottes Wissen um sich selbst und sein Wissen um das bloß mögliche. Denn man mag darunter nur denken dasjenige, was niemals wirklich wird, oder auch das was zum Dasein kommt, aber abgesehen von seiner Wirklichkeit: immer bleibt Gott das wahrhafteste und ursprünglichste, das bloß mögliche aber das schattenähnlichste und erfolgloseste, so daß eine solche Zusammensezung fast voraussezt, Gott wisse um sich selbst auch nur durch eine abstracte schattenähnliche Vorstellung [3]. Man müßte mithin außerdem annehmen ein zur anschaulichen Erkenntniß gehöriges und dieser ähnliches göttliches Selbstbewußtsein; das lezтere wäre das lebendige Bewußtsein Gottes in seiner Wirksamkeit, das erstere aber ein ruhendes gleichsam leidentliches des göttlichen Wesens. Allein da einstimmig behauptet wird, daß Gottes Wesen und Gottes Eigenschaften, mithin auch die wirksamen, nur eines und dasselbige seien: so fällt auch dieser Unterschied, mithin auch dieser Theil des bloßen Denkens in Gott, in nichts zusammen. Nächstdem erscheint auch die eine Bezeich- 327
nung gar sehr danach gebildet, wie bei uns zu der unbestimmten Vorstellung eines bloß möglichen der unmittelbare Sinnes-

---

[1] Scientia libera oder visionis und scientia necessaria oder simplicis intelligentiae.

[2] Gerhard loc. th. I. p. 148. not.

[3] Dies wird nur sehr wenig gemildert durch einen Ausspruch wie diesen von Thomas (bei Gerh. l. c.) Deus se ipsum videt in se ipso, quia se ipsum videt per essentiam suam: alia a se videt non in ipsis sed in se ipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso. Denn hier ist mehr von dem wirklichen die Rede, und die Behauptung ist eigentlich die, daß Gott um das endliche Sein auf dieselbige Weise weiß wie um sich selbst, ohne Rükksicht auf das mögliche.

eindruk hinzukommen muß, wenn jene in das Bewußtſein des Gegenſtandes als eines wirklichen übergehen ſoll. Iſt nun auf jeden Fall die anſchauliche Erkenntniß eine inhaltreichere als das bloße Denken, da doch jener ein Sein entſpricht, dieſem aber nicht; und hängt das endliche Sein doch ab von dem göttlichen Denken: ſo iſt die Frage nicht abzuweiſen, warum Gott, der doch das abſolut größte von Erkenntniß in ſich muß ſezen wollen, nur einiges mögliche, nämlich das irgendwann wirklich werdende mit anſchaulicher Erkenntniß weiß, und nicht alles? und ſchwerlich wenn man nicht auf bloße Willkühr zurükkkommen will, die im Denken doch auch immer eine Unvollkommenheit, mithin eine Selbſtverringerung Gottes wäre, wird es eine andere Antwort auf dieſe Frage geben, als daß es einigem möglichen doch an der Möglichkeit fehle, mit dem übrigen zuſammen zu ſein. Dasjenige aber, deſſen Sein mit dem Sein alles übrigen ſtreitet, iſt auch in ſich widerſprechend, alſo giebt es davon kein göttliches Wiſſen auch nach der hergebrachten Erklärung der göttlichen Allwiſſenheit, weil das ſich ſelbſt widerſprechende weder ein Ding iſt noch erkennbar. Betrachten wir die Sache aber mehr aus dem Geſichtspunkt der andern Bezeichnung, daß die anſchauliche Erkenntniß die freie iſt, die andere aber die nothwendige: ſo wird dadurch, weil die freie eine andere iſt als die nothwendige, Gott unter dieſen Gegenſaz geſtellt, und die Nothwendigkeit, vermöge deren etwas nichtfreies in ihm iſt, iſt nicht etwas in ihm, ſonſt wäre ſie ſeine Freiheit ſelbſt, ſondern etwas außer ihm und über ihm, welches mit dem Begriff des höchen Weſens ſtreitet.

Aus dem Bisherigen iſt nun ſehr leicht zu folgern, was von
228 der ſogenannten mittleren Erkenntniß [1] Gottes zu halten ſei, vermöge deren er eben wiſſen ſoll, was erfolgt ſein würde, wenn etwas eingetreten wäre, was nicht eingetreten

[1] Scientia media auch futuribilium oder de futuro conditionato.

iſt. Sie beruht ganz auf der Vorausſezung eines möglichen außer dem wirklichen, welche wir ſchon beſeitiget haben. Sobald wir ſie nun dem gemäß ſo ausdrükken, Gott wiſſe, was erfolgt ſein würde, wenn an irgend einem Punkte das unmögliche wäre wirklich geworden: ſo zerfließt dieſe ganze Erkenntniß in Nichts, weil was nur auf dem Wirklichwerden des unmöglichen beruht, ſelbſt unmöglich iſt. Indeß auch abgeſehen hiervon würde ſich ergeben, daß wenn überhaupt auch für Gott etwas möglich iſt außer dem wirklichen, dann auch auf jedem Punkt unendlich viel möglich iſt, und da jeder Punkt mitbeſtimmend iſt für alle übrigen: ſo entſteht für jeden Fall von jedem Punkt aus eine andere Welt. Die ſo unendlich mal unendlich vielen unendlich oft ſich geſtaltenden Welten, unter denen die wirkliche Welt ſich als ein unendlich kleines verliert, ſind alſo der Gegenſtand dieſer mittleren Erkenntniß, welcher ſich noch ins unendliche vervielfältigt, wenn man bedenkt, daß die nothwendige Erkenntniß ſchon für ſich eine unendliche Anzahl urſprünglich von der wirklichen Welt verſchiedener Welten enthält, für deren jede es ebenfalls eine eben ſo reichhaltige mittlere Erkenntniß giebt wie die, welche ſich auf die wirkliche Welt bezieht. In ſolchem Maaß alſo erſcheinen in der göttlichen Allwiſſenheit ſelbſt die Werke der göttlichen Allmacht als ein unendlich kleines im Vergleich mit dem was ſie nicht zur Wirklichkeit bringt, mithin in Gott auf ewige und unvergängliche Weiſe eine Maſſe verworfener Gedanken; und die Unvollkommenheit eines menſchlichen Künſtlers, der, weil ſein Bildungsvermögen ein ſchwankendes und unſichres iſt, die einzelnen Theile ſeines Werks erſt auf verſchiedene Weiſe anders denkt als er ſie hernach bildet, wird, wenn wir dieſe mittlere Erkenntniß annehmen, von allen Schranken befreit als eine unendliche auf Gott übertragen. Dieſer ganze Apparat von verworfenen Gedanken iſt für ſich betrachtet nur eine Erkenntniß von nichts, und kann nur eine Bedeutung bekommen, wenn man annehmen könnte, daß Gott auch nach Wahl und Berathſchlagung beſchließt und hervorbringt, wogegen ſich aber jede nur einigermaßen folge-

rechte Lehre von jeher erklärt hat [1]. Weit ſicherer wäre es daher geweſen, wenn doch von menſchlichem ausgegangen werden ſoll, die Sicherheit des vollendeten Künſtlers, der im Zuſtand der begeiſterten Erfindung nichts anderes denkt, dem ſich nichts anderes darbietet als das was er auch wirklich hervorbringt, entſchränkt und vollkommen auf Gott überzutragen. Dies verträgt ſich auch ſehr wohl mit der Erzählung von der Schöpfung, welche von keiner zwiſcheneintretenden Ueberlegung und beſchließenden Wahl etwas weiß, ſondern die Betrachtung ganz auf das Ende verſpart, wo ſie auch nur als abſolute Billigung hervortritt, ohne daß Gott eine Betrachtung deſſen was er nicht gemacht, eine Vergleichung der wirklichen Welt mit jenen möglichen Welten zugeſchrieben würde. Wird aber das erbauliche und beruhigende in jener Vorſtellung einer mittleren Erkenntniß Gottes hervorgehoben [2]: ſo läuft das doch im weſentlichen nur darauf hinaus, daß, wenn wir uns bei der Unluſt über fehlgeſchlagene Erwartungen zum frommen Bewußtſein erheben, wir denken ſollen, unſere Wünſche ſeien auch in den Gedanken Gottes geweſen aber unter den verworfenen. Allein die wahrhaft fromme Ergebung macht wol nicht ſolche Anſprüche, daß Gott unſere thörichten Gedanken als eigene ſoll gehabt haben, ſondern begnügt ſich damit aus dem Erfolg zu ſehen, daß unſere Entwürfe nicht in jener urſprünglichen oder vielmehr ewigen Billigung enthalten geweſen ſind. — Eine beſondere Betrachtung veranlaßt aber doch noch der Name mittlere Erkenntniß, der ſich nur auf die Benennung der beiden andern Arten der Erkenntniß beziehen kann. Soll ſie nun eine mittlere ſein zwiſchen der nothwendigen und freien: ſo wäre Gott gleichſam gebundener im Denken

[1] Jo. Dam. d. f. orth. II. 22. *Χρὴ δὲ γινώσκειν, ὅτι ἐπὶ θεοῦ βούλησιν μὲν λέγομεν, προαίρεσιν δὲ κυρίως οὐ λέγομεν· οὐ γὰρ βουλεύεται θεός· ἀγνοίας γάρ ἐστι τὸ βουλεύεσθαι· περὶ γὰρ τοῦ γινωσκομένου οὐδεὶς βουλεύεται.*

[2] Reinhard Dogm. S. 112.

des von einem gegebenen Punkt aus möglichen als im Denken des wirklichen, ohnerachtet lezteres doch die größte Gebundenheit nämlich die Gesammtheit des Naturzusammenhanges darstellt. Oder wenn die freie Erkenntniß Gottes doch zugleich die hervorbringende ist: so wäre durch die mittlere ein Uebergang gesezt aus der Productivität in die erfolglose müßige Thätigkeit des bloßen Denkens. Die mittlere also als eine sich vermindernde Hervorbringung wäre gleichsam die nach allen Richtungen sich hemmende göttliche Erhaltung und Mitwirkung, wie sich in uns die immer lebhaft uns bewegende Vorstellung des wirklichen abstuft in die auch noch lebhaft gefärbte und durch Hoffnung und Furcht bewegende des Wahrscheinlichen, welche sich dann in die gleichgültigen Schattenbilder des bloß möglichen verliert. Dergleichen aber von uns auf Gott überzutragen soll man billig Anstand nehmen. Soll aber diese Erkenntniß die mittlere sein zwischen der anschaulichen und dem bloßen Denken, so vermittelt sie den Uebergang von der ersten zum lezten, der nicht ohne eine Verminderung der Lebendigkeit zu denken ist, und so entsteht auch von hier aus als leztes Resultat, daß das Mögliche außerhalb des Wirklichen nicht ein Gegenstand des göttlichen Erkennens sein kann.

3. Nimmt man nun noch dazu, daß unläugbar wenigstens ein starker Schein vorhanden ist, als solle auf der einen Seite Gott auch ein zwiefaches Selbstbewußtsein beigelegt werden ein ursprüngliches und ein reflectirtes, und auf der andern Seite auch eine Vereinzelung des Wissens in ihm vorausgesezt: so ergiebt sich, daß die bisherige Theorie dieser göttlichen Eigenschaften alle Unvollkommenheiten unseres Bewußtseins auf das höchste Wesen überträgt. Das erste geht daraus hervor, daß das ganze Umsichselbstwissen Gottes, welches seinem Wissen um alles mögliche gleichartig ist, wie es denn auch von der göttlichen Thätigkeit ganz getrennt bleibt, nur kann als ein gegenständliches und zwar nach Art unseres abstractesten gedacht werden, aber als solches doch unmöglich das einzige sein; sondern es gehört

dann ein urſprüngliches nothwendig dazu. Dieſes tritt zwar in der Schulſprache nicht unmittelbar heraus, mittelbar aber doch und als vorausgeſezтes überall wo die in der volksmäßigen redneriſchen und dichteriſchen frommen Mittheilung Gott zugeſchriebenen affectartigen Erregungen dogmatiſch behandelt werden, wobei ſich nur gar zu leicht ein das Grundverhältniß der ſchlechthinigen Abhängigkeit zerſtörendes Afficirtſein des höchſten Weſens einſchleicht. Aber ein ſolches Erregtſein ſezt auch immer ſchon die andre uns nachzuweiſende Unvollkommenheit, die Vereinzelung, des Wiſſens in Gott voraus. Denn nur die Wirkung eines beſtimmten Moments, durch welchen wir uns aufgefordert fühlen, ſo daß in Beziehung auf ihn etwas geſchehen muß, regt den Affect auf, ſo daß für eine richtige Theorie hiervon nichts anders übrig bleibt als die Formel, daß ſich Gott zu dem Gegenſtand auf ewige und allgegenwärtige Weiſe verhält wie in uns die Erregung des Affectes ſich verhält zu dem momentanen Eindrukk. Und dann wird auch keine Veranlaſſung mehr ſein weder in das göttliche Selbſtbewußtſein jenen Gegenſaz zwiſchen dem urſprünglichen und reflectirten hineinzubringen, noch dieſes ſelbſt in einen Gegenſaz mit dem gegenſtändlichen zu bringen, wozu die ab-
332 wehrende Formel ſchon oben [1] aufgeſtellt iſt — das andere nämlich die Vereinzelung des göttlichen Wiſſens verbirgt ſich noch auf eine beſondere Weiſe in die Behandlung der Frage, ob auch das geringfügige ein Gegenſtand des göttlichen Wiſſens ſei. Denn dieſe könnte gar nicht aufgeworfen werden, wenn man von der den Gegenſaz zwiſchen großem und kleinem völlig aufhebenden und doch allein richtigen durch die Idee eines ſtätigen Naturzuſammenhanges ſchon gegebenen Formel ausgegangen wäre, daß Gott wie im Ganzen jedes ſo auch in jedem das Ganze wiſſe. Dieſes aber ergiebt ſich ſchon auf dem gewöhnlichen Wege der Entſchränkung, weil wir ja auch ein menſchliches Bewußtſein für um ſo vollkommner halten je mehreres ihm bei jedem einzel-

[1] S. 288. §. 5.

nen gegenwärtig wird. — Und dieſes giebt Veranlaſſung einen Gegenſtand welcher eigentlich als ſchon abgemacht anzuſehn iſt [1] noch aus dem Geſichtspunkt dieſer göttlichen Eigenſchaft zu betrachten, nämlich ob das göttliche Wiſſen um die freien Handlungen der Menſchen mit dieſer Freiheit beſtehen kann. Die meiſten gewiß, vielleicht ſelbſt die Socinianer, würden ſich geſchämt haben, die Frage zu verneinen, ja auch nur aufzuwerfen, wenn ſie bedacht hätten, daß dann nicht nur von einem ewigen Rathſchluß Gottes über die Erlöſung nicht weiter die Rede ſein könne, ſondern daß dann überhaupt die Geſchichte etwas würde, was Gott nur allmählig erführe, mithin der Begriff der Vorſehung ganz müßte aufgegeben werden [2]. Wenn nun der Reiz die Frage zu ver- 333
neinen, und das Bedürfniß ſie aufzuwerfen in dem Intereſſe der menſchlichen Freiheit gegründet iſt: ſo iſt nur zu bedenken, daß das eigne Vorherwiſſen der freien Handlungen und das Vorherwiſſen Anderer die Freiheit noch mehr aufheben müßte als das göttliche Vorherwiſſen. Und doch achten wir denjenigen grade als Freien am geringſten, der auch nicht im allgemeinen ſeine Handlungen voraus wiſſen kann d. h. der ſich keiner beſtimmten Handlungsweiſen bewußt iſt: wo aber ſolche ſind, da fehlt das beſondere Vorherwiſſen nur weil das der beſondern äußeren und durch äußeres hervorgebrachten innern Bedingungen fehlt. Und ſo meſſen wir an dem Vorherwiſſen des Einen um die Handlungen des Andern auf dieſelbe Weiſe die Genauigkeit des unter

---

[1] §. 49.

[2] Doch ſcheint die Socinianiſche Regel in ihrer ganzen Anwendung dieſes wirklich in ſich zu ſchließen. Man ſtelle ſich als die entgegengeſezten Formeln gegenüber Augustin. de civ. Dei V, 9. Non est consequens, ut si Deo certus est causarum omnium ordo, ideo nihil sit in nostrae voluntatis arbitrio, und Socin Praelectt. cap. VIII. Namque non entium nullae sunt qualitates. Atqui ea quae nec fuerunt nec sunt, nec certo futura sunt, nullo modo sunt, itaque ea Deo praesentia esse nequeunt. Eiusmodi autem sunt voluntariae hominum actiones, quae nondum revera extiterunt.

ihnen bestehenden Verhältnisses, ohne daß wir durch das eine und das andere die eigne Freiheit oder die des Andern gefährdet glauben. Also kann auch das göttliche Vorherwissen die Freiheit nicht gefährden.

## Anhang zum zweiten Abschnitt.

## Von einigen andern göttlichen Eigenschaften.

§. 56. Unter den gewöhnlich angeführten göttlichen Eigenschaften würden als keinen Bezug habend auf den in den Erregungen des frommen Bewußtseins statthabenden Gegensaz vornehmlich noch hieher gehören die Einheit, Unendlichkeit und Einfachheit Gottes; allein diese können nicht in
324 demselben Sinn wie die bisher abgehandelten als göttliche Eigenschaften angesehen werden.

1. Die hier genannten Eigenschaften beziehen sich nicht, wie die welche im zweiten Theil der Glaubenslehre vorkommen werden, auf die Leichtigkeit oder Schwierigkeit, mit welcher sich in verschiedenen Momenten das Gottesbewußtsein in uns entwikkelt, und in sofern würden sie hieher gehören, wenn sie überhaupt einen dogmatischen Gehalt hätten. Allein dieser fehlt ihnen, weil sie nicht wie jene vier aus dem Verhältniß zwischen dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl und dem sinnlich erregten Selbstbewußtsein hervorgehn und Aussagen darüber sind; aber auch die nebenbei behandelten drei Eigenschaftsbegriffe stehen wenigstens in sofern mit jenen in genauer Beziehung, als sie, wenn auch nur auf bildliche Weise, die Gleichartigkeit der göttlichen und der endlichen Ursächlichkeit läugnen; und auch eine solche Stellung kann man diesen in der Glaubenslehre nicht geben. Es entsteht also nur die Frage, ob diese Ausdrükke ganz aus unserm Gebiet zu verweisen, und etwa der speculativen Gotteslehre zurükkzugeben sind, oder ob ihnen doch irgend eine Bedeutsamkeit für die Glau-

benslehre abzugewinnen ist. Dies muß aber von jeder einzeln untersucht werden, da wir nicht im voraus behaupten können, daß sie sich in dieser Hinsicht gleich verhalten.

2. Was nun zuerst die Einheit Gottes betrifft, so kann es streng genommen nie die Eigenschaft eines Dinges sein, daß es nur in bestimmter Zahl vorhanden ist. Es ist nicht die Eigenschaft der Hand zwiefach zu sein, sondern die Eigenschaft des Menschen zwei Hände zu haben, des Affen aber Viere. Eben so könnte es auch eine Eigenschaft der Welt sein, nur von Einem Gott beherrscht zu werden, nicht aber Gottes nur Einer zu sein. Daher müssen wir uns, wenn hierbei eine göttliche Eigenschaft gemeint sein soll, von der bloßen Zahl abwenden, und 225
dann ist es am nächsten bei dem allgemeineren Ausdrukk stehen zu bleiben, daß Gott nichts seines gleichen habe [1], was freilich unserer Sprache unterscheidender durch Einzigkeit ausdrükken kann. Sofern nun mehrere gleiche immer derselben Art sind oder Gattung, und dann die einzelnen Wesen das Dasein der Gattung darstellen, die Gattung aber das Wesen der Einzelnen: so würde man sagen können, die Einheit oder Einzigkeit Gottes sei diejenige Eigenschaft, vermöge deren in Gott kein Unterschied sei zwischen Wesen und Dasein. Dieses nun könnte an und für sich nur der speculativen Theologie angehören. Sieht man hingegen ab von dem was der Strenge nach unter Eigenschaft zu verstehen ist, und bedenken wir, daß die Erregungen des frommen Bewußtseins einzelne Momente sind, dasjenige aber wovon wir uns in jenen Erregungen schlechthin abhängig fühlen, nicht gegenständlich gegeben ist: so wird durch jenen Ausdrukk dieses ausgesprochen, daß alle jene Erregungen als Andeutungen auf Einen gemeint und aufgefaßt sind, und nicht auf Mehrere. Und zwar wird, wenn wir auf die frühere Erklärung über die ursprüngliche Bedeutung des Ausdrukks Gott [2] zurükkgehn, in dem Ausdrukk

[1] Mosheim Th. dogm. I. p. 241. Quando ergo dicimus Deum esse unum, negamus Deum habere socium.

[2] S. §. 4, 4.

Einheit Gottes ausgesagt, daß diese Zusammengehörigkeit der frommen Erregungen mit derselben Gewißheit gegeben ist, als diese Erregungen selbst. Da nur unter der Voraussezung dieser Zusammengehörigkeit aus der Betrachtung des Gehalts der frommen Momente göttliche Eigenschaftsbegriffe entwikkelt werden können: so ist dieser Ausdrukk Einheit Gottes weniger eine ein-
330 zelne Eigenschaft, als der monotheistische Kanon [1], welcher aller Untersuchung über göttliche Eigenschaften immer schon zum Grunde liegt, und eben so wenig irgendwie bewiesen werden kann, als das Sein Gottes selbst. Ja schwerlich wird ein Versuch, diese Einheit anderweitig zu erörtern oder zu beweisen dem ganz entgehen können einen Unterschied zu machen zwischen dem Begriff Gott und dem Begriff höchstes Wesen. Auch finden sich diese Versuche allemal im Streit gegen den Polytheismus [2], und gehn doch von der Voraussezung aus, beiden liege eigentlich derselbe Begriff zum Grunde; von dieser aber haben wir uns von vorne herein schon losgesagt.

Der Ausdrukk Unendlichkeit ist ebenfalls zu negativ, um eigentlich ein Eigenschaftsbegriff zu sein, wie er denn auch auf sehr verschiedene Weise ist behandelt worden. Die gewöhnliche Erklärung [3]: „Verneinung der Schranken" ist höchst unbestimmt. Denn hätte man vorher schon eine Beschreibung des höchsten Wesens: so müßte gar nicht die Rede davon sein können, daß es möglich sei, dieses als umschränkt vorzustellen. Soll diese aber erst vermittelst des Ausdrukks gebildet werden, so ist er ebenfalls nur eine Vorsichtsregel bei der Bildung göttlicher Eigenschaftsbegriffe, nämlich daß Gott nicht solche dürfen beigelegt werden,

[1] So hat ihn richtig gefaßt Ruffinus Expos. symb. Deum non numero unum dicimus sed universitate.

[2] Lactant. I, 3. Virtutis perfecta natura non potest esse nisi in eo, in quo totum est . . Deus vero si perfectus est . . non potest esse nisi unus ut in eo sint omnia.

[3] Mosheim l. c. p. 299. Infinitas itaque sic absoluta nihil aliud est, quam absentia finium in Deo.

welche es nicht vertrügen ohne Schranken gedacht zu werden, und mittelbar wird er dann eine Eigenſchaft aller göttlichen Eigenſchaften. Daher führt auch jede Erörterung darüber auf andere göttliche Eigenſchaften, welche an der Unendlichkeit Theil haben [1]. Nur iſt es ein Zeichen, daß auch dieſer Kanon zur Bildung der 337
göttlichen Eigenſchaften nicht gehörig angewendet wird, wenn man ſtatt die Allmacht als die Unendlichkeit der göttlichen Productivität und die Allwiſſenheit als die Unendlichkeit der göttlichen Denkkraft darzuſtellen lieber eine Unendlichkeit der Subſtanz und eine der Exiſtenz unterſcheidet, und ſo einen Unterſchied der nur dem endlichen zukommt bei der Beſchreibung des göttlichen Weſens zum Grunde legt. Denn eigentlich ſoll doch unendlich nicht dasjenige ſein was ohne Ende iſt, ſondern das dem endlichen d. h. dem durch anderes mitbeſtimmten entgegengeſezte. Und ſo aufgefaßt bewährt ſich der Ausdrukk als im genaueſten Zuſammenhang mit dem vorigen monotheiſtiſchen Grundkanon, und ſagt unter der Form eines abwehrenden Prädicats die Differenz der göttlichen Urſächlichkeit von aller Endlichkeit aus. Denn wie dieſe Formel nur Verwirrung anrichtet, wenn man ſie als eine Anweiſung behandelt Eigenſchaften, die weſentlich nur dem endlichen anhaften, durch Entſchränkung auf Gott überzutragen, das hat ſich ſchon öfter gezeigt.

Auch der Begriff der Einfachheit wird ohnerachtet er es ſprachlich angeſehen nicht iſt doch überall als ein negativer behandelt, ſei es nun daß dadurch nur von Gott auch die Materie entfernt, oder daß alles was Theil und Zuſammenſezung iſt ausgeſchloſſen werden ſoll [2]. Das erſte anlangend ſo iſt wol für ſich klar, daß wenn Gott und Welt nur irgendwie ſollen auseinander gehalten werden, dann alle Materie muß der Welt angehörig ſein. Allein die Einfachheit ſtreng genommen ſchließt

[1] S. Mosheim a. a. O. und Reinhard Dog. §. 33, 3.

[2] Erſteres bei Reinhard Dogm. §. 33, 2. lezteres bei Mosheim Th. dogm. I. p. 243.

nicht nur die Materialität aus, ſondern auch die Theilnahme an allem wodurch wir den endlichen Geiſt als ſolchen bezeichnen, als welcher im ſtrengen Sinn des Wortes auch keineswegs einfach [1] kann genannt werden, ſondern eben ſo wohl nur der Welt angehören muß wie die Materie. Denn die relative Getrenntheit der Function widerſtreitet ſchon der Einfachheit [2], und jeder zeitliche Moment der geiſtigen Erſcheinung [3] iſt eben ſo ſehr ein Ergebniß aus dem Ineinanderſein des beziehungsweiſe entgegengeſezten, wie wir in dieſem Sinn auch die Materie nur in ſofern für zuſammengeſezt erklären, als wir Gegenſäze innerhalb derſelben entwikkeln können. Wie daher die Unendlichkeit auf der einen Seite eine Eigenſchaft aller Eigenſchaften Gottes iſt, ſo die Einfachheit nur das ungetrennte und untrennbare Ineinanderſein aller göttlichen Eigenſchaften und Thätigkeiten, wie es hier im allgemeinen und bei jeder beſonders iſt dargeſtellt worden. Und wie auf der andern Seite die Unendlichkeit abwehren ſoll, daß Gott nichts beigelegt werde, was nur mit ſeinen Schranken zugleich kann gedacht werden, ſo die Einfachheit daß nichts mit aufgenommen werde, was weſentlich in das Gebiet des Gegenſazes gehört.

---

Zuſaz zu dieſem Abſchnitt. Daß der ganze hier behandelte Kreis von göttlichen Eigenſchaften rein den Charakter dieſes erſten Theils der Glaubenslehre an ſich trägt, nämlich abgeleitet zu ſein aus dem frommen Selbſtbewußtſein wie es in

---

[1] Was die Alten μοναδὲς und ἀμερές nannten.

[2] Die Socinianer haben daher nicht unrecht, wenn ſie behaupten, überall ſei Zuſammenſezung wo eine Verknüpfung oder Vereinigung von verſchiedenem ſei (S. Vorst Parasceve p. 30.) Nur haben ſie unrecht das Weſen Gottes und den Willen Gottes zu trennen.

[3] Augustin. Tract. XIX, 9. in Joan. Non est Deus mutabilis spiritus . . Nam ubi invenis aliter et aliter, ibi facta est quaedam mors.

jedem christlich frommen Lebensmoment schon vorausgesezt wird, erhellt unter andern auch aus folgendem. Wir können uns bei 339
dem teleologischen Charakter des Christenthums keinen vollkommen ausgebildeten frommen Moment denken, welcher nicht entweder selbst in etwas thätiges übergehen oder auf die vorhandenen Thätigkeiten auf bestimmte Weise einwirken und sich mit ihnen verbinden sollte. Jeder solche muß aber eben so gut unter der Form dieses Abschnittes als unter der des ersten oder dritten beschrieben werden können. Bedingt also eine einzelne von diesen Eigenschaften oder alle zusammengenommen einen bestimmten frommen Moment: so müßte sich auch aus demselben entweder eine Gesinnung oder sogenannte Pflicht gegen Gott oder wenigstens eine durch dieses Gottesbewußtsein geforderte Handlungsweise im allgemeinen oder in Beziehung auf Andere ableiten lassen. Dies ist aber nicht der Fall; und kein Saz der christlichen Sittenlehre kann auf die hier behandelten Eigenschaften allein weder einzeln noch zusammengenommen gegründet werden, sondern es gehören dazu immer noch andere. Daher nun können auch diese Eigenschaftsbegriffe, wie vollkommen auch zusammengeschaut und auf einander bezogen, keineswegs für eine Beschreibung des göttlichen Wesens gelten wollen. Wol aber wird hier schon im voraus dieses festzustellen sein, daß was für göttliche Eigenschaften sich auch im folgenden ergeben mögen, die hier beschriebenen in jenen immer werden mit gedacht werden müssen, so daß eine Thätigkeit, welche sich nicht unter der Form der ewigen Allmacht denken läßt, auch nicht als eine göttliche darf gesezt werden.

240

# Dritter Abschnitt.

## Von der Beschaffenheit der Welt, welche in dem frommen Selbstbewußtsein, sofern es das allgemeine Verhältniß zwischen Gott und der Welt ausdrükkt, angedeutet ist.

§. 57. Die Allgemeinheit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls schließt in sich den Glauben an eine ursprüngliche Vollkommenheit der Welt.

1. Unter Vollkommenheit der Welt soll hier gar nichts anders verstanden werden, als was wir in dem Interesse des frommen Selbstbewußtseins so nennen müssen, nämlich daß die Gesammtheit des endlichen Seins, wie sie auf uns einwirkt, und so auch die aus unserer Stellung in derselben hervorgehenden menschlichen Einwirkungen auf das übrige Sein dahin zusammenstimmt, die Stätigkeit des frommen Selbstbewußtseins möglich zu machen. Denn da dieses nur in der Vereinigung mit einer Erregung des sinnlichen Selbstbewußtseins einen Moment erfüllen kann, und jede solche ein Welteindrukk ist: so würde die Forderung nichtig sein, daß mit jeder sinnlichen Bestimmung des Selbst-
241 bewußtseins das Gottesbewußtsein sich einigen könne [1], wenn

[1] S. §. 5, 5. S. 31.

nicht alle Welteindrükke, und dieſe ſind doch nur Ausdrükke für das Verhältniß alles übrigen endlichen Seins zu dem Sein des Menſchen darin zuſammenſtimmten, daß die Richtung des Geiſtes auf das Gottesbewußtſein ihnen compoſſibel iſt. Daſſelbe gilt auch von der andern Seite des Verhältniſſes, nämlich der Beſtimmbarkeit des uns gegebenen Seins durch unſere Selbſtthätigkeit, weil dieſe immer auch von einem jener Erregung fähigen Selbſtbewußtſein begleitet iſt. Indem wir aber auch geſezt haben, daß das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl ſich nicht vermindert, noch viel weniger aufhört, wenn wir unſer Selbſtbewußtſein auch zu dem der ganzen Welt erweitern [1], alſo ſofern wir in demſelben das endliche Sein im allgemeinen repräſentiren; ſo liegt auch darin, daß alle verſchiedenen Abſtufungen des Seins in dieſem Gefühl zuſammengefaßt ſind, mithin keine nähere Beſtimmtheit deſſelben jenes Zuſammenbeſtehen des Gottesbewußtſeins mit dem Weltbewußtſein und das Erregtwerden von jenem durch dieſes aufhebe. Durch den Ausdrukk urſprünglich aber ſoll bevorwortet werden, daß hier nicht von irgend einem beſtimmten Zuſtand der Welt noch auch des Menſchen oder des Gottesbewußtſeins in dem Menſchen die Rede iſt, welches alles eine gewordene Vollkommenheit wäre, die ein Mehr und Minder zuläßt, ſondern von der ſich ſelbſt gleichen aller zeitlichen Entwikklung vorangehenden, welche in den innern Verhältniſſen des betreffenden endlichen Seins gegründet iſt. Eine ſolche Vollkommenheit in dem obigen Sinn wird alſo behauptet, das heißt, es wird geſezt, alles endliche Sein, ſofern es unſer Selbſtbewußtſein mitbeſtimmt, ſei zurükkführbar auf die ewige allmächtige Urſächlichkeit, und ſowol alle Welteindrükke, welche wir empfangen, als die in der menſchlichen Natur geſezte Art und Weiſe, wie ſich die Richtung auf das Gottesbewußtſein verwirklicht, ſchlöſſen die Möglichkeit in ſich, daß ſich mit jedem Welteindrukk das Gottesbewußtſein zur Einheit des Momentes bilde. Dieſes liegt in

[1] S. §. 8, 2. S. 44.

der Gewißheit, welche mit dem Gottesbewußtsein unmittelbar verbunden ist. Denn wäre das Gottesbewußtsein nicht auf solche innere Weise begründet: so wäre es etwas zufälliges, mithin ungewiß und willkührlich. Hieraus ergiebt sich zugleich, wie dieser Glaube natürlich und nothwendig zusammengehört mit dem an die ewig allgegenwärtige und lebendige Allmacht, indem beide sich ganz gleichmäßig verhalten zu unserer Grundvoraussezung. Denn wie jener aussagt, daß sich in allen Erregungen des frommen Bewußtseins das Gottesbewußtsein als geeinigt mit dem Weltbewußtsein auf Einen bezieht: so dieser, daß in jeder solchen Erregung das Weltbewußtsein als geeinigt mit dem Gottesbewußtsein sich auf Alles beziehe. Und so wie in dem Glauben an die ewige Allmacht zugleich dieses liegt, daß die Welt die ganze Offenbarung derselben ist: so liegt in dem Glauben an die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt zugleich dieses, daß die göttliche Allmacht in der ganzen Lebendigkeit, als die ewige, allgegenwärtige und allwissende sich überall in der Welt vermittelst des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls offenbart, ohne einen Unterschied von Mehr oder Weniger oder gar einen Gegensaz, der in Beziehung auf die Abhängigkeit statt fände zwischen einem Theil und dem andern.

2. Indem nun die gewählten Ausdrükke in diesem Sinn genommen sein wollen: so folgt schon von selbst, daß hier von jedem Inhalt eines wirklichen Lebensmomentes vermittelst eines bestimmten Welteindrukks abgesehen werden soll, da wir es nur mit dem ursprünglichen auf gleiche Weise immerfort währenden innern Eintretenwollen des niedern und höheren Selbstbewußtseins, und mit der Beschaffenheit alles uns gegebnen Seins als
243 der immerfort wirksamen Ursache der jene Richtung mitbedingenden Welteindrükke zu thun haben. Unmittelbar wird also hier gar nicht von irgend einem zeitlichen Zustande der Welt und des Menschen insbesondere weder vergangenen noch gegenwärtigen oder zukünftigen gehandelt, sondern nur von den der ganzen zeitlichen Entwikklung gleichmäßig zum Grunde liegenden und während derselben sich immer gleich bleibenden Verhältnissen. Was

wir in dem Gebiet der Erfahrung Vollkommenheit oder Unvollkommenheit nennen, davon ist nur jene das vermöge der ursprünglichen Vollkommenheit schon gewordene, diese das vermöge derselben noch nicht gewordene, beides zusammen genommen aber die werdende Vollkommenheit. Wir können daher sagen, für jeden gegebenen Moment sei die ursprüngliche Vollkommenheit in dem, was ihm als reine endliche Ursächlichkeit zum Grunde liegt, die definitive aber in der Gesammtheit aller Wirkungen daraus, die Fortentwikklung als in dem Moment eingeschlossen gedacht. Nun ist aber, was jedem Moment als endliche Ursächlichkeit zum Grunde liegt, nichts anders als die Gesammtheit aller beharrlichen Gestaltungen des Seins und aller entgegengesezten Functionen desselben, folglich ist die ursprüngliche Vollkommenheit die Zusammengehörigkeit von allen diesen, vermöge deren sie dem Umfange nach der göttlichen Ursächlichkeit gleich sind, und wegen des Gegensazes das Bewußtsein derselben hervorrufen.

Der ursprüngliche Ausdrukk dieses Glaubens nur in einer andern Form ist die göttliche Billigung der Welt[1], welche auf den Akt der Schöpfung als solchen bezogen keinen zeitlich aus einem früheren gewordenen Zustand zum Gegenstand hat, sondern nur die Ursprünglichkeit des endlichen Seins, aber diese freilich als Quelle der gesammten zeitlichen Entwikklung. So wenig daher diese göttliche Billigung durch irgend etwas zeitliches aufgehoben werden kann, eben so wenig kann auch der Wahrheit unseres Sazes durch den verschiedenen Gehalt der zeitlichen Momente Eintrag geschehen, mögen sie nun jezt mehr als gewordene Vollkommenheit dann mehr als noch zu verbessernde Unvollkommenheit erscheinen. Wenn hingegen in der Glaubenslehre gewöhnlich unter eben diesem Namen von geschichtlichen Momenten gehandelt wird, nämlich von einem paradiesischen Zustande der Welt und einem Zustande sittlicher Vollkommenheit des Menschen, welche beide eine Zeitlang gedauert hätten: so ist klar, daß eine

344

[1] Gen. 1, 31.

solche Lehre nicht denselben Ort einnehmen kann, wie die hier aufgestellte. Denn ein wirklicher auf jeden Fall also der Veränderung unterworfener Zustand kann sich nicht auf dieselbe Weise auf die göttliche Allmacht beziehn, wie dasjenige in dem endlichen Sein, was allen auf einander folgenden Zuständen zum Grunde liegt, am wenigsten aber ein solcher, welcher gänzlich verschwunden sein soll, weil dann auch die göttliche Allmacht nicht mehr dieselbe könnte geblieben sein. Wogegen wenn auch wir etwas sollten in dem Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit aufnehmen, was sich näher betrachtet als ein veränderliches zeigte: so wäre dieses nur ein auf einer unrichtigen Subsumtion beruhendes Versehen, welches sobald entdekkt auch verbessert werden könnte, ohne daß sich in der Lehre etwas änderte. Es wird aber allerdings, wenngleich der Gang unserer Darstellung uns gar nicht darauf geführt hätte, da dieses Element einer wirklichen als Geschichte gegebenen Vollkommenheit, welche als ursprünglich gesezt wird, nun einmal in der Glaubenslehre vorhanden ist, zu untersuchen sein, ob es überhaupt für eine solche Lehre einen Ort giebt, oder ob sie überall nur auf einem Mißverständniß beruht.

§. 58. Der beschriebene Glaube ist darzustellen in zwei
345 Lehrstükken, deren eines von der Vollkommenheit der übrigen Welt in Beziehung auf den Menschen handelt, das andere von der Vollkommenheit des Menschen selbst.

1. Da der beschriebene Glaube nichts anders ist als die Aussage über das gemeinsame der frommen Erregungen, nur auf das dieselben mitbestimmende endliche bezogen, wiewol auch dieses in seiner Allgemeinheit betrachtet, nämlich auf die Welteindrükke, welche wir empfangen: so ergiebt sich diese Theilung ganz von selbst. Denn weder würde durch diese Welteindrükke das Gottesbewußtsein erregt werden können, wenn sie von einer dem widersprechenden Beschaffenheit wären, noch auch wenn der Mensch

nicht ſo beſchaffen wäre, daß ſowol jene Eindrükke bis gleichſam an den Ort ſeines höheren Selbſtbewußtſeins gelangten, als auch die den ganzen Prozeß der Erregung des Gottesbewußtſeins vermittelnde Beziehung des niedern und höhern Selbſtbewußtſeins auf einander in ihm beſtände. Wonach denn dieſe beiden Bedingungen jede für ſich in Betrachtung kommen. Man könnte allerdings ſagen, der Menſch ſei ſelbſt mit dieſer ſeiner Beſchaffenheit ein Beſtandtheil der Welt, und nur vermöge dieſer Beſchaffenheit grade der Beſtandtheil, der er iſt, mithin auch ſei die urſprüngliche Vollkommenheit des Menſchen ſchon mit eingeſchloſſen in die urſprüngliche Vollkommenheit der Welt. Dieſes iſt auch ganz richtig und in einem rein wiſſenſchaftlichen Verfahren, wo es ſich um die Anſchauung des endlichen Seins an ſich handelte, würde eine ſolche Theilung nur zuläſſig ſein, ſofern auch andre gemacht, und der Begriff der Vollkommenheit der Welt in die ihrer verſchiedenen Beſtandtheile und der Verhältniſſe derſelben gegen einander zerlegt werden ſollte. Anders aber iſt es auf dem dogmatiſchen Gebiet, deſſen urſprünglicher Gegenſtand gar nicht das objective Bewußtſein iſt, ſondern das Selbſtbewußtſein, und hier namentlich in ſofern der Menſch ſich darin der Welt gegen- 246
überſtellt, und zu dem übrigen Sein in dem Verhältniß der Wechſelwirkung ſteht.

2. Aus demſelben Grunde kann auch hier nicht von der urſprünglichen Vollkommenheit der Welt an ſich und in Bezug auf den Begriff des endlichen Seins die Rede ſein, ſondern nur in Beziehung auf den Menſchen. Würde dabei zugleich behauptet, daß es keine andere Vollkommenheit der Welt gebe, und dieſe alſo ganz teleologiſch, das Wort in dem gewöhnlichen Sinne genommen, betrachtet: ſo bedürfte dies einer nähern Erklärung, damit der Schein vermieden würde, als ob der Menſch ſolle als der Mittelpunkt alles endlichen Seins dargeſtellt werden, in Beziehung auf welchen allein alles eine Vollkommenheit habe. Dieſe Erklärung würde auch nicht ſchwer zu geben ſein, weil unter Vorausſezung einer organiſchen Zuſammenſezung des Ganzen al-

les eben ſo gut für jeden iſt, wie jeder für alles, mithin auch das entfernteſte, wie ſeine Einrichtung doch zuſammenhängt mit der Geſammtheit ſeiner mittelbaren und unmittelbaren Verhältniſſe, ſo auch nicht nur in Beziehung ſteht mit dem Menſchen, ſondern auch bei vollſtändiger Einſicht eben dieſe Beziehung der Ausdruk für die Eigenthümlichkeit ſeines Daſeins werden könnte. Allein wir haben nicht nöthig, uns auf ſolche Erklärungen einzulaſſen, weil wir gar nicht eine erſchöpfende Lehre über die Vollkommenheit der Welt aufzuſtellen haben, als welches eine kosmologiſche Aufgabe wäre; ſondern der hier darzulegende Glaube ſoll nicht weiter gehn, als das Gebiet der religiöſen Erregungen geht, in welches nur die Verhältniſſe der Welt zu dem Menſchen eingreifen. Indem wir aber auf den Geſammtgrund derſelben zurükkgehn, ſo wird zugleich geſezt, daß keine noch bevorſtehende weitere Entwikklung dieſer Verhältniſſe jemals etwas enthalten könne, was dieſen Glauben aufhöbe. Was nun die Vollkommenheit des Menſchen anbelangt, ſo wäre es nicht der Sache angemeſſen ge-
347 weſen, hinzuzuſezen, daß ſie ebenfalls nur in Bezug auf die Welt zu verſtehen ſei. Vielmehr iſt zunächſt ſeine urſprüngliche Vollkommenheit in Beziehung auf Gott, d. h. auf das Geſeztſein des Gottesbewußtſeins in ihm gemeint, und ſeine Anlagen in Beziehung auf die Welt gehören nur hieher, ſofern ſie nur das Gottesbewußtſein erwekken. Die ganze Stellung des Sazes aber ſchließt allerdings dieſes in ſich, daß alle jene Anlagen, vermöge deren der Menſch dieſer beſtimmte Beſtandtheil der Welt iſt, mit hieher gehören; welcher Saz ein wichtiger Kanon wird in dem Gebiet der chriſtlichen Sittenlehre, um eine Menge von Mißverſtändniſſen zu beſeitigen.

3. Hieraus wird ſchon ohne weiteres erhellen, wie natürlich es iſt, daß die Lehre von der eigenthümlichen urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen viel reichlicher dogmatiſch bearbeitet iſt, als die von der Vollkommenheit der Welt in Bezug auf den Menſchen. Wenn aber leztere ganz fehlt, ſo kann dies nicht nur der erſteren gewiß nicht zum Vortheil gereichen, ſondern auch die

unter dem Titel von der göttlichen Vorsehung oder wie sonst vorkommende Behandlung der gewordenen Vollkommenheit wird dann nicht selten verfehlt, weil ein richtiger Begriff von der ursprünglichen Vollkommenheit nicht ist zu Grunde gelegt worden. Billig aber geht das minder dringende und daher auch minder auszuführende dem wichtigeren und zusammengesezteren als Einleitung voran.

## Erstes Lehrstükk.

## Von der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt.

§. 59. Jeder Moment in welchem wir uns dem uns äußerlich gegebenen Sein gegenüberstellen enthält theils die Voraussezung, daß die Welt dem menschlichen Geist eine Fülle von Reizmitteln darbiete zur Entwikklung der Zustände, an denen sich das Gottesbewußtsein verwirklichen kann, theils die, daß sie sich in mannigfaltigen Abstufungen von ihm behandeln lassen, um ihm als Organ und als Darstellungsmittel zu dienen.

1. Schon oben [1] ist vorausgesezt, daß sich das Gottesbewußtsein an allen Zuständen des Bewußtseins entwikkeln kann, welche die thierische Verworrenheit überwunden haben, so daß der Gegensaz zwischen dem Selbst und dem diesem gegebenen Sein so wie zwischen dem gegenständlichen Bewußtsein und dem Selbstbewußtsein sich darin ausspricht, indem nämlich beide Glieder einander gleichzeitig gegenübertreten. Dasselbe gilt auch von dem Gegensaz zwischen dem leidentlichen und thätigen; aber wenn gleich auf unserm Gebiet wegen des teleologischen Charakters der christlichen Frömmigkeit [2] mit dem leidentlichen nur in seiner Be-

[1] S. §. 3, 3. [2] S. §. 9, 1. u. §. 11.

ziehung auf das selbstthätige sich das Gottesbewußtsein einigen kann: so ist doch zur klaren Scheidung der selbstthätigen Momente das Dazwischentreten des leidentlichen nothwendig, weil nur in dem successiven Gegensaz geschiedener Momente die Klarheit des Bewußtseins wurzelt. Leidentliche Zustände aber können nur werden durch einwirkendes Sein; und die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt in Bezug auf den Menschen besteht sonach darin zunächst, daß in ihr die Erregung leidentlicher Zustände aus welchen thätige werden sollen, und solche Zustände nennen wir Reize, zeitlich begründet sei, oder daß sie die Empfänglichkeit des Menschen zur Aufregung und Bestimmung seiner Selbstthä-
349 tigkeit zureichend bestimmen. Fassen wir nun zunächst den Menschen völlig innerlich auf, als Selbstthätiges in welchem Gottesbewußtsein möglich ist das heißt, als Geist: so gehört seine leibliche Seite, die nicht dieses selbst ist, ursprünglich diesem Weltkörper an, in welchen der Geist tritt, und wird erst allmählig, so wie hernach mittelbar durch sie auch alles andere allmählig, Organ und Darstellungsmittel des Geistes, früher aber und zunächst vermittelt sie die reizenden Einwirkungen der Welt auf den Geist. Sonach läßt sich diese ganze Seite der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt darin zusammenfassen, daß in ihr lebendig zusammenhängend mit allem übrigen für den Geist eine Organisation wie die menschliche gesezt ist, welche ihm alles übrige Sein zuleitet. — Wie nun aber die Klarheit des Bewußtseins auch bedingt ist durch die entgegensezende Unterscheidung des Selbstbewußtseins und des gegenständlichen, wozu wesentlich gehört, daß auch verschiedenartige Einwirkungen auf dasselbe können bezogen, und dieses dadurch von jeder einzelnen Einwirkung unabhängig als Ein Seiendes kann bestimmt werden, wovon wiederum alle Erfahrung und zulezt auch alle Wissenschaft abhängt, welche lezt-tere uns jedoch hier nur um der ersten willen interessirt: so können wir diese Seite der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt zusammenfassen unter dem Begriff ihrer Erkennbarkeit. Beides gehört wesentlich zusammen; denn ohne eine Organisation wie

die unſrige wäre kein Zuſammenhang zwiſchen dem endlichen Geiſt und dem leiblichen Sein, wie zwekmäßig dafür auch dieſes geordnet ſein möchte, und ohne eine ſolche geordnete Scheidung des Seins wäre die menſchliche Organiſation eine erfolgloſe Erſcheinung. So iſt denn beides zuſammen Eines, nur iſt die Erkennbarkeit des Seins die ideale, das naturgemäße Beſtehen der menſchlichen Organiſation aber die reale Seite der ſich unmittelbar auf die menſchliche Empfänglichkeit beziehenden urſprünglichen Vollkommenheit der Welt.

2. Dieſelbige Reihe iſt nun aber auch rükwärts anzulegen. Denn wenn alle Selbſtthätigkeit des Menſchen bedingt wäre durch die Einwirkungen der Welt: ſo wäre ſie nur Reaction, und alles auch partielle Freiheitsgefühl wäre nur Täuſchung. Iſt aber wenigſtens die Empfänglichkeit eine lebendige und eigenthümliche, ſo daß dieſelbe Einwirkung nicht in Allen daſſelbe wird, oder noch mehr, wenn eine urſprüngliche von der Einwirkung unabhängige Selbſtthätigkeit dem Geiſte beigelegt wird, welche nicht bloß immanent ſein ſoll in der einzelnen geiſtigen Perſönlichkeit, und darauf möchte doch alles dem Menſchen ſo weſentliche Gattungsbewußtſein beruhen: ſo gehört zur Vollkommenheit der Welt auch eine an und für ſich betrachtet unbeſchränkte Empfänglichkeit derſelben für die Einwirkungen der geiſtigen Selbſtthätigkeit des Menſchen. Dieſe Empfänglichkeit muß natürlich bei der menſchlichen Organiſation, ſofern dieſe als Beſtandtheil der Welt betrachtet werden kann, beginnen, von dieſer aus aber ſich immer weiter verbreiten, bis auf ſolche Beſtandtheile der Welt, auf welche keine andere Einwirkung ſtatt findet, als daß ſie erkannt werden, welches uns an die Grenze des vorigen Stükes bringt. Wenn wir nun dieſe Empfänglichkeit der Welt unter den beiden Ausdrükken Organ und Darſtellungsmittel zuſammenfaſſen: ſo ſoll damit keineswegs eine Theilung bezeichnet werden, als ob einiges nur das eine ſein könnte und anderes das andere; vielmehr iſt gleich die Organiſation ſelbſt beides, das unmittelbarſte Organ und das unmittelbarſte Darſtellungsmittel, und ſo wird jedes auch immer

das andere, wenn es das eine ist. Wol aber sind dies beides die Beziehungen, durch welche das die selbstthätigen Zustände begleitende Selbstbewußtsein ein Erregungsmittel wird für das Gottes-
251 bewußtsein. Denn nur in Verbindung mit seinen Organen stellt der Mensch die Herrschaft über die Welt [1] dar, die ihm nur als in der göttlichen Allmacht begründet zum Bewußtsein kommen kann, und nur indem die einfache Geistesthätigkeit in räumlicher und zeitlicher Vermittlung dargestellt wird, erweckt sie als Ebenbild derselben [2] das Bewußtsein der göttlichen Ursächlichkeit.

3. Daß diese beiden Hauptmomente der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt wesentlich zusammengehören, leuchtet von selbst ein. Denn das erste wäre nur eine Unvollkommenheit, nämlich eine erfolglose Anlage, ohne das lezte, die Erkennbarkeit der Welt etwas leeres, wenn sie nicht auch selbst die Darstellung ihres Erkanntseins aufnähme, und die menschliche Organisation würde sich unter die unvollkommneren, gesezt auch sie schlösse das innere Leben des Geistes in sich, als ihres gleichen verlieren, wenn nicht von ihr aus eine neue Potenz des Organisirens begönne, in welche alles andere mit kann aufgenommen werden. Aber auch die Empfänglichkeit des übrigen Seins für die Einwirkungen des Geistes wäre etwas leeres, wenn dieser nicht aus ihr könnte angefüllt werden. Wogegen nun auch beide zusammen die Beziehungen der Welt zu dem Geist als dem Siz des Gottesbewußtseins vollständig umfassen, indem für die Entwicklung dieses Bewußtseins der menschliche Geist an dem ihm gegebenen Sein nichts anders als dieses haben kann. Und zwar hat er in dieser Beziehung an den durch Einwirkungen des Seins entstehenden leidentlichen Zuständen an und für sich betrachtet vollkommen dasselbe ob sie als Lebensmomente angenehm oder unangenehm erhebend oder niederdrükkend sind, und dasselbe gilt auch von den erworbenen Organen und aufgesammelten Darstellungsmitteln, insofern auch sie als äußeres Sein so oder so auf

[1] Gen. 1, 28. [2] Ebend. 2, 16.

den Menſchen zurükkwirken und leidentliche Zuſtände erregen kön-
nen, indem dadurch weder das Verhältniß beider zur Selbſtthä- 352
tigkeit des Menſchen überhaupt geändert wird, noch auch das
Gottesbewußtſein an und für ſich durch das unangenehme ſchwe-
rer erregt wird als durch das angenehme.

Zuſaz. Von dem hier aufgeſtellten Saz iſt zu unterſchei-
den auf der einen Seite die Lehre welche bekannt iſt unter dem
Titel der Lehre von der beſten Welt, auf der andern Seite die
Behauptung von einer Vollkommenheit der Welt, welche zwar
auch die urſprüngliche genannt wird aber nicht in demſelben
Sinn, ſondern ſo daß ſie vor der gegenwärtigen Beſchaffenheit ei-
nen Zeitraum ausgefüllt haben ſoll, hernach aber ſich in die ge-
genwärtige unvollkommene umgewandelt hat.

Die Lehre von der beſten Welt hat urſprünglich, zumal ſeit
Leibniz, ihren Ort in der ſogenannten natürlichen oder rationel-
len Theologie, und iſt alſo nicht als eine Auſſage über ein from-
mes Bewußtſein entſtanden, ſondern ein Erzeugniß der Specula-
tion. Daher könnte auch hier gar nicht von ihr die Rede ſein,
wenn nicht manche Gottesgelehrte [1] ſie in derſelben Form auch
in die chriſtliche Glaubenslehre herübergenommen hätten. Dieſe
Lehre aber hat es nicht nur mit dem zu thun, was der Zeiter-
füllung zum Grunde liegt, ſondern mit der Zeiterfüllung ſelbſt,
in welcher das geſchichtliche, die Wirkſamkeit des menſchlichen Gei-
ſtes, von dem natürlichen, der Wirkſamkeit der phyſiſchen Kräfte,
nicht getrennt werden kann, und ſie behauptet daß ohnerachtet
aller Nebel und Unvollkommenheiten doch eine größere Summe
von Sein und Wohlſein nicht wäre zu erzielen geweſen. Unſere
beiden Lehrſtükke ſchließen freilich ebenfalls die Behauptung in
ſich, daß da der ganze Zeitverlauf nur eine ununterbrochene Wirk-
ſamkeit der geſammten urſprünglichen Vollkommenheit ſein kann, 353
das endliche Ergebniß eine ſchlechthinige Befriedigung ſein muß,

[1] S. u. a. Michaelis Th. dogm. §. 55.

und eben so jeder Moment im ganzen betrachtet befriedigend als Annäherung. Allein die Behauptung, wie sie nur von dem frommen Bewußtsein ausgeht, begehrt nicht eben so in die speculative Theologie hineingetragen zu sein, wie man jene in die christliche Glaubenslehre aufgenommen hat. Für diese aber müssen wir dabei stehen bleiben, daß die Welt gut ist, und können von der Formel, daß sie die beste sei, keinen Gebrauch machen, und zwar, weil jenes weit mehr besagt als dieses [1]. Der leztere Ausdrukk nämlich bezieht sich nicht nur auf die von uns schon verworfene Vorstellung von mehreren Welten, welche ursprünglich gleich möglich gewesen wären wie die wirklich gewordene, sondern auch will er den gesammten Zeitverlauf in der wirklichen Welt darstellen als das Ergebniß der ebenfalls verworfenen mittleren Erkenntniß, so daß die gesammte hervorbringende Thätigkeit Gottes als eine kritische folglich secundäre vorausgesezt wird.

Die andere Behauptung findet sich in den Ueberlieferungen der meisten Völker als Sage von einem vor der eigentlichen Geschichte abgelaufenen goldenen Zeitalter. Das wesentliche davon ist immer dieses, daß die Welt so beschaffen gewesen, dem Menschen ohne Vermittelung einer entwikkelten Selbstthätigkeit Befriedigung zu gewähren. Aehnliches nun — nur daß hier noch dieses hinzukommt, daß die Menschen, wenn jener Zustand gedauert hätte auch nicht würden gestorben sein — hat man auch in die kurzen alttestamentischen Andeutungen von dem paradiesischen Leben [2] hineingelegt, welche indeß kein Zeitalter sondern nur einen verhältnißmäßig kurzen Zeitraum in dem Leben der ersten Menschen darstellen. Zunächst also wäre hier der seit langer Zeit schon schwebende Streit über die Auslegung zu schlichten, ob dort
354 wirklich eine Geschichte soll erzählt werden und mithin von einer Zeiterfüllung die Rede sein oder nicht. Fände sich nun ersteres, so würde die Sache als eine geschichtliche Aussage gar nicht hieher gehören, außer insofern einer solchen Zeiterfüllung entweder

[1] Vgl. §. 54, 2.

[2] Gen. 2, 8. flgd.

eine andere urſprüngliche Vollkommenheit zum Grunde gelegen, dieſe aber ſich in die eben beſchriebene verwandelt habe, von welcher aus eine ſolche Zeiterfüllung nicht mehr möglich ſei, oder jener Geſchichte habe die hier beſchriebene urſprüngliche Vollkommenheit zum Grunde gelegen, aber eben dieſe liege jezt nicht mehr zum Grunde. Lezteres iſt nirgend behauptet worden und würde ſich von ſelbſt dadurch widerlegen, daß der geſchichtliche Verlauf überall nur Functionen der oben beſchriebenen urſprünglichen Vollkommenheit darſtellt. Die erſtere Behauptung aber muß hier erwogen werden. Sezt dieſe nun nothwendig voraus, daß die urſprüngliche Vollkommenheit der Welt ſich nicht gleich geblieben: ſo fehlt es dann ſchon an Einheit der geſammten Welteinrichtung, wie dieſe ſich auf die Schöpfung und wie ſie ſich auf die Stätigkeit der göttlichen Erhaltung bezieht. Außer dieſem unläugbaren Grundfehler aber folgt ferner, daß Gott jene anfängliche Einrichtung gebilligt hätte auch in Beziehung auf den Theil, welcher der Verſchlimmerung fähig war und dieſelbe auch erfahren ſollte. Ueberdies aber ſcheint es widerſprechend, daß diejenigen Grundverhältniſſe, unter welchen doch der Erlöſer beſtimmt war in die Welt zu treten und das unüberwindliche Reich Gottes zu gründen, minder vollkommen ſein ſollten, als diejenigen unter welchen der erſte Menſch in die Welt trat, da doch unter jenen weit größeres zu Stande kommen ſollte als unter dieſen. Prüfen wir nun jene anfängliche Einrichtung, ſo finden wir ſie in Widerſpruch mit dem göttlichen Auftrag an die Menſchen; denn zur Herrſchaft über die Erde konnte der Menſch nur gelangen mittelſt der Entwikklung ſeiner Kräfte, und die Beſchaffenheit der Welt, welche dieſe veranlaßte und zugleich die Empfänglichkeit für 355
die Einwirkung der entwikkelten Kräfte in ſich ſchließt, muß jenem göttlichen Befehl gleichzeitig geweſen ſein. Iſt endlich Geſchichte unzertrennlich von Bildung der Welt durch den Menſchen: ſo enthält doch jene Erzählung in dieſem Sinn nur vorgeſchichtliches, und ihr eigentlicher Inhalt iſt nur der, daß eine Zulänglichkeit der Natur für das Beſtehen der menſchlichen Organiſation

aller Entwikklung der Kräfte voranging, und daß die auf unſerm Erdball ſo bedeutenden nachtheiligen Differenzen in dieſer Zulänglichkeit erſt mit der Verbreitung und weitern Entwikklung des Menſchen ſich enthüllen konnten. Und wenn man auch aus der Erzählung vielleicht ſchließen könnte, daß es damals keine feindſeligen Verhältniſſe im Thierreich gegeben habe [1], und überhaupt nichts ſchädliches oder unbrauchbares für den Menſchen [2]: ſo folgt keineswegs, daß dies auch außerhalb des Raumes, in dem ſich die Menſchen urſprünglich befanden, gegolten habe, noch auch, daß dieſer Raum ſeine eigenthümlichen Vorzüge verloren habe. — Ergäbe ſich hingegen aus der hermeneutiſchen Unterſuchung, daß hier keine wirkliche Geſchichte habe erzählt werden ſollen und wäre die Erzählung daher irgendwie als Dichtung anzuſehen: ſo würde ſie hieher gehören, ſofern ſie entweder unmittelbare Ausſagen des frommen Selbſtbewußtſeins enthielte, oder durch ſolche veranlaßt wäre. Was ſie nun über die Entſtehung der Sünde auſſagt, das gehört nicht hieher. Auch die Beziehung zwiſchen Sünde und Uebel und Sünde und Tod, von welcher ſie offenbar ausgeht, iſt an und für ſich hier nicht zu unterſuchen, ſondern nur hinſichtlich der oben aufgeſtellten Lehre von der urſprünglichen Vollkommenheit der Welt folgendes zu bemerken. Wenn wir auch ſchlechthin annehmen wollten, daß es ohne Sünde weder Uebel noch Tod würde gegeben haben: ſo würde daraus noch keineswegs folgen, daß die Erde urſprünglich auf einen fortdauernden Zuſtand ohne Sünde müſſe eingerichtet geweſen ſein; vielmehr können dem ohnerachtet Uebel und Tod vorher beſtimmt geweſen ſein, ſo gewiß als Gott die Sünde vorher gewußt. Nehmen wir nun noch dazu, daß wenn wir das allmählige Abnehmen der organiſchen Kräfte, die Möglichkeit, daß der Organismus durch äußere Naturpotenzen geſtört werde, und das Verſchwinden durch den Tod

[1] Geneſ. 2, 19. enthält hiezu ſehr wenig.

[2] Ebend. V. 16. wenn nämlich der Baum V. 17. nicht an und für ſich verderblich war.

hinwegdenken, wir nicht mehr Wesen unserer Art gedacht haben, und die eigentlich menschliche Geschichte doch erst da anfangen würde, wo dieses alles gesezt ist; ferner daß die durch die Sterblichkeit bedingte Sorge für die Erhaltung des Lebens und die Abwendung aller Störungen desselben zu den mächtigsten Entwikklungsmotiven gehört, mithin bei der Sterblichkeit und den damit zusammenhängenden Uebeln mehr menschliche Thätigkeiten auf Veranlassung unseres Verhältnisses zur Außenwelt entwikkelt werden als ohne dieselbe erwartet werden könnte, und vorausgesezt, daß die Gesammtheit des menschlichen Lebens eher zu als abnimmt, durch den Tod der Einzelnen weder die Empfänglichkeit der Welt für die Herrschaft des Menschen vermindert, noch sie in der Entwikklung der ganzen Fülle ihrer Reizmittel gehemmt wird; endlich auch, daß die fortdauernde Sündlosigkeit weit stärker und glänzender würde hervorgetreten sein, wenn der Mensch unaufgehalten in der Entwikklung und dem Gebrauch seiner Kräfte das Uebel ertrug und durch die Verbindung des Gottesbewußtseins mit der Liebe zum Geschlecht die Anhänglichkeit an das eigne Leben besiegte und sich den Tod gefallen ließ: so bleibt wol keine Ursache übrig zu zweifeln, daß die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt in Beziehung auf den Menschen schon anfänglich keine andere als die hier beschriebene gewesen sei, und daß weder die Erzählung der alttestamentischen [1], noch die hieher 327
gehörigen Andeutungen in den neutestamentischen Schriften [2] uns nöthigen anzunehmen, daß der Mensch unsterblich erschaffen war, und daß mit seiner Natur auch die ganze Einrichtung des Erdballs in Beziehung auf ihn sei geändert worden.

[1] Gen. 2, 17.

[2] Röm. 5, 12. auf Gen. 2, 17. gegründet, schließt eben so wenig aus, daß Adam sterblich kann erschaffen gewesen sein; und 1 Kor. 15, 56. führt eben darauf, daß der Tod an und für sich schon vor der Sünde bestand.

## Zweites Lehrstükk.

## Von der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen.

**§. 60.** Die Richtung auf das Gottesbewußtsein schließt als innerer Trieb das Bewußtsein des Vermögens in sich mittelst des menschlichen Organismus zu denjenigen Zuständen des Selbstbewußtseins zu gelangen, an welchen sich das Gottesbewußtsein verwirklichen kann; und der davon unzertrennliche Trieb, das Gottesbewußtsein zu äußern, schließt eben so den Zusammenhang des Gattungsbewußtseins mit dem persönlichen Selbstbewußtsein in sich, und beides zusammen ist die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen.

1. Wenn das Gottesbewußtsein in der Form des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls [1] nur wirklich werden kann im Zu-
338 sammenhang mit einer sinnlichen Bestimmtheit des Selbstbewußtseins: so wäre die Richtung darauf etwas völlig leeres, wenn die Bedingung dazu in dem menschlichen Leben nicht hervorzurufen wäre; und wir würden sie uns eben so wenig als etwas wirkliches denken können, wie wir sie bei den Thieren voraussezen, weil der verworrene Zustand des Bewußtseins die Bedingungen nicht gewährt, unter denen allein jenes Gefühl hervortreten könnte. Nun aber besteht die Frömmigkeit eben darin, daß wir uns dieser Richtung als eines lebendigen Impulses bewußt sind; ein solcher aber kann immer nur aus der inneren Wahrheit des Wesens hervorgehn, welches er eben mit constituirt. Daher rechnen wir nun, so gewiß wir fromm sind, den ganzen Umkreis von Zuständen, mit denen das Gottesbewußtsein sich einigen kann, zu dieser Wahrheit. Und wie es eine schlechthinige Unvollkommenheit der menschlichen Natur wäre, nämlich ein gänzlicher

[1] Vgl. §. 5, 1—3.

Mangel an innerer Zusammenstimmung, wenn die Richtung zwar angelegt wäre, aber nicht hervortreten könnte: so gehört eben dieses wesentlich zur ursprünglichen Vollkommenheit der Natur, daß jene die Erscheinung des Gottesbewußtseins bedingenden Zustände von dem Punkt an, wo die geistigen Functionen entwikkelt sind, das ganze klare und wache Leben des Menschen erfüllen können. Und wie wir es als den unvollkommenen Zustand der Frömmigkeit in dem Einzelnen ansehn, wenn viele Momente klaren sinnlich bestimmten Selbstbewußtseins vorkommen, ohne daß sich das Gottesbewußtsein mit ihnen verbindet: so rechnen wir es ebenfalls zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, daß in unserm klaren und wachen Leben eine Stätigkeit des Gottesbewußtseins an und für sich betrachtet möglich ist: wie wir es auch im Gegentheil als eine wesentliche Unvollkommenheit empfinden müßten, wenn das Hervortreten des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, ohnerachtet es kein theilweisiges Abhängigkeits- oder Freiheitsgefühl aufhebt, doch schon an und für sich nur auf einzelne zerstreute Momente beschränkt wäre. — Da übrigens das Gottesbewußtsein sich einigt nicht nur mit denjenigen sinnlichen Erregungen des Selbstbewußtseins, welche unmittelbar aus Welteindrükken entstehende Lebensförderungen oder Hemmungen aussagen, sondern auch mit denen, welche die erkennenden Thätigkeiten begleiten, endlich auch mit denen, welche mit jeder Art von Wirksamkeit nach außen in Zusammenhang stehen: so gehören auch alle diese geistigen Lebensfunctionen und die darauf Bezug habende Einrichtung des Organismus mit zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, wenngleich nur sofern die Forderung, welche wir für das Gottesbewußtsein aufstellen, durch sie bedingt wird, und so daß jenem selbst immer die erste Stelle zukommt. Zuvörderst also die physische Grundbedingung des geistigen Lebens, daß nämlich der Geist, im menschlichen Leibe zur Seele geworden, nun auch in die übrige Welt auf das mannigfaltigste einwirkt und sein Dasein geltend macht, wie denn auch die andern lebendigen Kräfte ihr Dasein ihm geltend machen, so

daß das allgemeine Lebensgefühl ſich als Bewußtſein der Wechſelwirkung geſtaltet, in welcher Hinſicht dann zur urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen weſentlich auch dieſes gehört, daß die entgegengeſezten Lebensmomente, Hemmungen nämlich und Förderungen, ſich zur Erregung des Gottesbewußtſeins gleichmäßig verhalten. Demnächſt nun die intellectuelle Grundbedingung, daß nämlich der Geiſt vermag vermittelſt der Sinneseindrükke das ſein Weſen mit conſtituirende Wiſſen um das Sein, und um das was wir ſelbſt durch unſere Thätigkeit in und aus demſelben hervorbringen können, in den mannigfaltigſten Abſtufungen allgemeiner und beſonderer Vorſtellungen zum wirklichen Bewußtſein auszuprägen, und daß er dadurch zu dem begleitenden Bewußtſein eines Naturzuſammenhanges gelangt, an welchem ſich das Gottesbewußtſein entwikkelt. Auf der Zuſammenſtimmung
360 dieſer Vorſtellungen und Urtheile mit dem Weſen und den Verhältniſſen der Dinge beruht alles mehr als inſtinctartige Einwirken des Menſchen auf die äußere Natur, mithin auch der Zuſammenhang zwiſchen der Erkenntniß und dem thätigen Leben. Verbindet ſich aber auf dieſem Gebiet das Gottesbewußtſein vornehmlich und am urſprünglichſten mit der Vorſtellung vom Naturzuſammenhang: ſo iſt auch das Hervorgerufenwerden des Gottesbewußtſeins gar nicht dadurch gefährdet, wenn einzelne Vorſtellungen nicht mit dem Weſen des darzuſtellenden Gegenſtandes übereinſtimmen; wie denn in unſerm Vorſtellen die allſeitige Verbundenheit alles Seins nicht nachgebildet würde, wenn wir nicht vorausſezten, daß, ſo lange noch nicht alles Sein in unſerm Denken abgebildet iſt, auch jedem Denkact noch irrthümliches beigemiſcht bleibt.

2. Was nun den Trieb das Gottesbewußtſein zu äußern betrifft: ſo iſt freilich kein Inneres, das nicht auch ein Aeußeres würde, und ſo giebt es auch Aeußerungen des Gottesbewußtſeins, in welchen ſich unmittelbar keine Beziehung auf das Gattungsbewußtſein nachweiſen laſſen dürfte. Hier aber iſt die Rede von denjenigen Aeußerungen, welche auf die Gemeinſchaft abzwekken,

und einer jeden solchen zum Grunde liegen. Ist also nun die Gemeinschaft, ohne welche uns auch keine lebendige und kräftige Frömmigkeit gegeben ist, durch jene Aeußerungen bedingt: so ist sie es auch durch die innige Vereinigung des Gattungsbewußtseins mit dem persönlichen Selbstbewußtsein, welche wie sie im allgemeinen alle Anerkennung Anderer als gleichartiger Wesen vermittelt, so auch allein die Voraussezung erregt und im Ganzen erhält, daß mit und aus dem Aeußeren auch das Innere werde erkannt und aufgenommen werden; und wir rechnen daher billig beides in dieser Zusammengehörigkeit zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen. Dieses Mitenthaltensein des Gattungsbewußtseins in dem persönlichen Selbstbewußtsein und die damit zusammenhängende Mittheilbarkeit des innern durch das äußere 361
ist die gesellige Grundbedingung, indem jede menschliche Gemeinschaft nur auf ihr beruht, und sie gehört auch in diesem weiteren Umfang hieher, weil auch in jeder andern Gemeinschaft, ihr Gegenstand sei welcher er wolle, die Handlungen des Menschen, weil von einer sinnlichen Erregtheit des Selbstbewußtseins begleitet, zugleich auch eine Mittheilung seines Gottesbewußtseins enthalten können. Aber noch mehr, die frei bewegliche Aeußerlichkeit des Menschen muß in ihrem ganzen Umfange, wenn auch nicht jedes Einzelnen für sich allein sondern nur in Verbindung mit Andern, dieser mittheilenden Aeußerung des Gottesbewußtseins dienen können, weil es sonst sinnlich bewegtes Selbstbewußtsein geben müßte, mit welchem das Gottesbewußtsein sich zwar innerlich verbinden, nicht aber in der Verbindung mit demselben auch äußerlich heraustreten könnte, und sonach das Gebiet der Aeußerung und Mittheilung von vorne herein kleiner abgesteckt wäre, als das der inneren Erregung, welche Ungleichheit eine ursprüngliche Unvollkommenheit würde genannt werden müssen.

3. Da nun in den Aufstellungen unseres Sazes alle Bedingnisse enthalten sind, sowol um das Gottesbewußtsein in jedem menschlichen Einzelwesen zur Stetigkeit zu fördern, als auch um es von Jedem auf die Andern nach Maßgabe der verschie-

denen Abſtufungen menſchlicher Gemeinſchaft zu übertragen, und zwar auch in der Vollkommenheit, wie es von dem Erlöſer aus und durch ihn auf die Erlöſten übertragen werden kann: ſo iſt durch denſelben auch der Forderung unſeres Abſchnittes genügt. Und in dem Wiſſen um die Elemente dieſer urſprünglichen Vollkommenheit als in einem Jeden vorhanden rechtfertigt ſich zugleich die urſprüngliche Forderung der Stetigkeit und Allgemeinheit des Gottesbewußtſeins; und die menſchliche Natur, wie ſie ſich vermittelſt der Abſtammung in einem jeden einzelnen Menſchen als
362 dieſelbe wiederholt, erſcheint zulänglich zu ihrer Erfüllung [1]. Indem wir aber beide Hauptpunkte als ein in ſich vollſtändiges auffaſſen mußten: ſo rechtfertigt ſich dadurch aufs neue die überall auf Totalität ausgehende und nur unter dieſer Bedingung mögliche wiſſenſchaftliche Behandlung für das Gebiet des Gottesbewußtſeins, und zwar ſowol für die eigentliche Glaubenslehre, welche die Geſammtheit der frommen Erregungen auf gemeine Oerter zurükkzuführen hat, als auch für das der religiöſen Sittenlehre, welcher obliegt diejenigen Handlungsweiſen zu unterſcheiden, welche von dem Einfluß des Gottesbewußtſeins auf unſere Zwekkbegriffe zeugen, ſo wie auch für die praktiſche Theologie im allgemeinen, welche es mit der Bezeichnung und Sonderung der verſchiedenen Formen der Gemeinſchaft des Gottesbewußtſeins zu thun hat. Und dies iſt natürlich, daß das ganze dogmatiſche Verfahren — wozu, wenngleich der Ausdrukk in etwas weiterem Sinne genommen werden muß als gewöhnlich, auch die zulezt angeführte Diſciplin gehört — nur auf dem Glauben an dasjenige beruht, was wir hier als die urſprüngliche Vollkommenheit des Menſchen dargelegt haben.

§. 61. Wie ſich vermöge dieſer urſprünglichen Vollkommenheit der menſchlichen Natur ein jedes vermittelſt der Er-

[1] Omnes homines in primo homine sine vitio conditi. Ambros. de vocat. gent. I, 3.

zeugung ans Licht tretende menſchliche Leben entwikkelt, das giebt die Fülle der Erfahrung im Gebiete des Glaubens: wie aber unter derſelben Vorausſezung die erſten Menſchen ſich entwikkelt haben, davon fehlt uns die Geſchichte; und die darüber vorhandenen Andeutungen können keinen Glaubensſaz bilden in unſerm Sinne des Wortes.

1. Die Grundverhältniſſe des menſchlichen Lebens ſo auf- 263
zufaſſen wie in der obigen Beſchreibung der urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen geſchehen, ſo nämlich daß alles auf das Gottesbewußtſein bezogen wird, das iſt allerdings eine Sache des Glaubens; denn es hängt ganz ab von der den frommen Erregungen beiwohnenden Gewißheit, kraft deren allen andern Lebenszuſtänden nur vermöge ihres Antheils an jenen eine Gewißheit zukommt. Denken wir uns im Gegentheil in einem Menſchen zwar auch fromme Erregungen, aber ohne begleitende Gewißheit ſo daß er ſie eben ſo leicht für Täuſchung halten kann als für Wahrheit: ſo wird er nicht zu der obigen Vorſtellung von der urſprünglichen Vollkommenheit gelangen, ſondern das Gottesbewußtſein entweder nur andern Lebenselementen coordiniren, oder vielleicht gar zur urſprünglichen Vollkommenheit nur die Möglichkeit rechnen ſich von demſelben als einem Erzeugniß der menſchlichen Unvollkommenheit wieder zu befreien; und ſo wird denn der Eine daſſelbige als Hemmung erfahren, was der Andere als Förderung erfährt. Das thatſächliche nun in der menſchlichen Entwikklung iſt nirgends Sache des Glaubens ſondern es iſt die Geſchichte, die Auſſagen darüber ſeien ſie nun allgemeine oder beſondere ſind nicht Glaubensſäze ſondern geſchichtliche Auſſagen, auch wenn unmittelbar der Zuſtand des Gottesbewußtſeins in einem Einzelnen oder einer Genoſſenſchaft der Gegenſtand derſelben iſt. Und hierin kann auch kein Unterſchied ſein zwiſchen den erſten Menſchen und uns, ſondern alles was wir von den wirklichen Zuſtänden und dem Entwikklungsgang der erſten Menſchen wüßten, auch dieſes mit ein-

geſchloſſen wie ſich in ihnen ohne die erregende Kraft der Ueberlieferung die der Natur einwohnende Richtung auf das Gottesbewußtſein verwirklicht habe, dies alles wäre auf keine Weiſe Glaube ſondern Geſchichte, wenn wir nicht den Gebrauch jenes Wortes gänzlich ändern und etwa eine mit Ungewißheiten ver-
364 mengte Geſchichte wollen Glauben nennen. Sonſt könnten jenes immer nur geſchichtliche Kenntniſſe ſein, und durch geſchichtliche Auſſagen und Darſtellungen erhalten und verbreitet werden. Daß wir aber auch unter ihren Zuſtänden nur diejenigen welche einen vergrößerten Werth des Gottesbewußtſeins ausdrükken als Fortſchreitung anſehen würden, das wäre allerdings eine Thatſache des Glaubens aber nur deſſelben Glaubens, welcher ſich in dem obigen Begriff der urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen ausſpricht. Eigenthümliche Glaubensſäze über die erſten Menſchen könnte es immer nur geben, ſofern jene ihnen ausſchließlich zukommende Art des Gewordenſeins, und alſo auch zeitlich betrachtet des Seins, die Anwendung unſeres Begriffs auf ſie modificirte. Auch dann freilich würden wir immer dürfen dabei ſtehn bleiben, die Anwendbarkeit unſeres Begriffs auf das Gebiet der Erzeugung zu beſchränken, und würden, was bei ihnen an die Stelle zu ſezen ſei, dahin geſtellt ſein laſſen können, ausgenommen ſofern das daraus zwiſchen ihnen und uns entſtehende Verhältniß auch unſer Gottesbewußtſein in ſeiner Verbindung mit dem Gattungsbewußtſein anders geſtaltete. Es fragt ſich alſo, ob uns ihre Geſchichte ſo mitgetheilt iſt, daß wir zur Aufſtellung ſolcher Säze genöthigt wären.

2. Nun aber iſt offenbar, daß die altteſtamentiſche Erzählung [1], an die wir hier allein gewieſen ſind, weit entfernt iſt eine ſolche Geſchichte aufzuſtellen. Denn wenn auch die Frage vollkommen bejahend entſchieden wäre, ob überhaupt dieſe Erzählung geſchichtlich gemeint iſt; ſo ſezen doch die einzelnen Punkte, welche ſie darſtellt,

[1] Geneſ. 1, 26. flgd. u. 2, 7—3, 24.

ſchon das meiſte von dem voraus, was wir über die erſten Menſchen vorzüglich erfahren möchten. Namentlich wird auf der einen Seite die Sprache und die durch ſie bedingte Form des Bewußt- 363
ſeins, deren Aneignung bei den geborenen Menſchen am ſicherſten beweiſt, daß der dem thieriſchen ähnliche Zuſtand der Verworrenheit ſchon im Verſchwinden iſt, hier überall ſchon vorausgeſezt; und eben ſo erſcheint das Gottesbewußtſein als ſchon vorhanden, und wir erfahren nichts von der Art wie es ſich entwikkelt hat. Auch was von Geſprächführung Gottes mit dem Menſchen erzählt wird, iſt ſtatt die Löſung der andern Aufgaben zu erleichtern nur eine neue und noch ſchwierigere. Denn wir erfahren gar nichts näheres von der Art, wie ſich Gott den Menſchen vernehmlich gemacht, ausgenommen daß ihm ſehr deutlich leibliche Geſtalt beigelegt wird. Nun aber iſt es gleich unerklärlich, wie auf eine ſolche Erſcheinung eine ſchon vorhandene Vorſtellung von Gott habe als auf ihren Gegenſtand übertragen werden können, oder wie auf Veranlaſſung einer ſolchen ein wahres Gottesbewußtſein habe entſtehen können. Ja auch was die äußeren Verhältniſſe betrifft, iſt die Beſchreibung des paradieſiſchen Zuſtandes wol eine negative Hülfe, inſofern die Frage, wie der Menſch ſeinen Lebensunterhalt von Anfang an habe gewinnen können, keine beſondere Schwierigkeit darbietet, aber eine Darſtellung von der Art wie die Zeit ausgefüllt geweſen und von den Reſultaten davon für die Erweiterung des gegenſtändlichen ſowol als des Selbſtbewußtſeins wird gänzlich vermißt. Selbſt was von dem Benennen der Thiere [1] geſagt wird läßt uns gänzlich ungewiß, ob und in wiefern die Bezeichnung ſchon auf das Verhältniß der Arten zu ihren Gattungen und der größeren Abtheilungen zu dieſen Rükkſicht genommen habe. Eben ſo unbeſtimmt iſt das ſittliche, denn ſowol der unſchuldige Mangel an Schaamhaftigkeit als der anfängliche Gehorſam gegen das göttliche Verbot läßt die verſchiedenſten Auffaſſungen zu. Da nun

[1] Geneſ. 2, 19.

überdies auch gar kein Zeitmaaß angegeben iſt: ſo fehlt es an allem was nöthig wäre um ein geſchichtliches Bild zu geſtalten; und man kann nur ſagen, daß alles was uns von den erſten Menſchen aus dem Zeitraum vor dem Fall berichtet wird, ſich ſehr wohl aus dem hier aufgeſtellten Begriff von der urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen erklärt.

3. Will man dieſe Erzählung nicht als Geſchichte anſehn, ſondern nur als einen uralten Verſuch, den Mangel an einer geſchichtlichen Nachricht von den Anfängen des menſchlichen Geſchlechts zu ergänzen: ſo werden die einzelnen Angaben ſoviel innere Wahrheit für uns haben, als ſie mit unſerm aufgeſtellten Begriff übereinſtimmen; alle Verſuche aber, ein geſchichtliches Bild von den erſten Anfängen des menſchlichen Daſeins zu geſtalten, müſſen nothwendig mißlingen, weil es uns, wie uns denn überhaupt kein abſoluter Anfang gegeben iſt, an aller Analogie fehlt, woran wir uns einen abſoluten Anfang des vernünftigen Bewußtſeins verſtändlich machen könnten. Auch von dem kindlichen Bewußtſein in dem erſten Lebensabſchnitt haben wir keine anſchauliche Vorſtellung. Und doch kommt uns hiebei noch zu Statten, daß das Aufgehn des Bewußtſeins aus der Bewußtloſigkeit zuſammenfällt mit dem ſich Losreißen und Abſondern des Lebens aus der Gemeinſchaft mit dem mütterlichen, und daß ſogleich der umgebende ſchon entwikkelte Geiſt einwirkt auf den erſt zur Beſinnung kommenden; der erſte Menſch hingegen iſt grade nur zu beſchreiben als derjenige, bei dem dieſes Mittel gänzlich fehlte. Die freilich jener Analogie am nächſten liegende, und ſo auch unſerer Erfahrung von dem Zuſtande ſolcher menſchlichen Geſellſchaften, welche noch die meiſten Entwikklungsſtufen vor ſich haben, angemeſſenſte Formel, daß die erſten Menſchen als gutartige erwachſene Kinder anzuſehen ſeien [1], gewährt keine anſchauliche Vorſtellung, weil wir

[1] Vgl. u. a. de Wette Sittenlehre §. 38. und theol. Zeitſchrift II. S. 84—88.

uns die geiſtige Entwikklung nicht leichter rein von innen heraus denken können, als die des Kindes, und weil die leibliche Erhaltung des erſten Menſchen von Anfang an Selbſtthätigkeiten erforderte, die wir uns nur als durch Erinnerung, Verknüpfung und Wiederholung erworben denken können. Will man annehmen, der erſte Menſch ſei anfänglich mehr thieriſch nur durch Inſtinkt geleitet worden: ſo iſt der Uebergang aus dieſem Zuſtand in den des Bewußtſeins und der Beſinnung, ohne die Hülfe eines ſchon beſtehenden verſtändigen Lebens nicht zu begreifen, indem er der Anfang eines neuen mit dem vorigen gar nicht zuſammenhängenden Daſeins wäre. Dieſer Schwierigkeit hat man abzuhelfen geſucht durch zwei Vorſtellungen, zu denen die Veranlaſſung in der altteſtamentiſchen Erzählung einigermaßen wenigſtens gegeben iſt. Das eine iſt die auch in vielen Glaubenslehren einheimiſche Formel, daß dem Menſchen die nöthigen Fertigkeiten ſchon ſeien anerſchaffen worden, welches ſich dann beliebig von dem zur Friſtung des Lebens nothwendigen auch weiter und bis auf das eigentlich geiſtige Gebiet ausdehnen läßt. Allein dies heißt eigentlich nur, daß der erſte Zuſtand des Menſchen ſich nicht anders denken läßt, als wie die ſpäteren, welche durch frühere bedingt ſind, gedacht werden, das heißt, daß ein ſchlechthin erſter Zuſtand ſich gar nicht denken läßt. Auch iſt, wenn wir nicht auf den Inſtinkt zurükkgehen wollen, ein Bewußtſein dieſer anerſchaffenen Fertigkeiten nicht denkbar vor ihrer Anwendung, und wiederum in einem eigentlich menſchlichen Zuſtand ohne Bewußtſein derſelben kein Impuls, der ſie in Bewegung ſezen könnte. Gewiß aber verringern diejenigen Glaubenslehrer [1] die Schwierigkeit nicht, ſondern kehren auf den erſten Punkt zurükk und beſchreiben die Aufgabe mehr als ſie ſie löſen, welche einen wirklichen Zu- 368
ſtand der erſten Menſchen aufſtellen wollen, dabei aber die perſönlichen Vollkommenheiten, die ſie ihnen beilegen, als bloße Vermögen beſchreiben, und alles, was ſchon Uebung erfordern würde,

[1] S. Reinhard Dogm. §. 70. 73.

davon ausſchließen. Das andere Auskunftsmittel iſt dieſes, daß man ſich denkt, was dem gebornen Menſchen die Gemeinſchaft mit den ſchon entwikkelten und erwachſenen gewährt, das ſei den neugeſchaffenen durch eine offenbarende und erziehende Gemeinſchaft mit Gott oder den Engeln geleiſtet worden. Allein dieſes führt uns näher betrachtet auf die eine oder andere Weiſe immer wieder auf das erſte zurükk. Denn ſoll dieſe erziehende Offenbarung eine bloß innere Einwirkung geweſen ſein: ſo wäre dieſe der Erſchaffung ſich unmittelbar anſchließend von ihr nicht zu unterſcheiden, und das eigentlich eigene Leben des Menſchen finge nicht viel anders an als mit anerſchaffnen Fertigkeiten. Soll hingegen die Gemeinſchaft eine äußere durch menſchliches Wort vermittelte ſein: ſo kann dann freilich das erwachſene Kind, ſo umgeben, mit dem Sprechen auch denken lernen vermöge der anerſchaffenen menſchlichen Vernunft; ſoll es aber auch zu beſtimmten Handlungen, wie ſeine Erhaltung ſie erfordert, in Bewegung geſezt werden: ſo mußten entweder jene höheren Weſen auch ein ganz menſchliches Leben führen, damit der Nachahmungstrieb mitwirken konnte, oder der Verſtand muß doch als ſchon entwikkelt vorausgeſezt werden, um Lehre und Gebot, welches bildend wirken ſollte, aufzufaſſen.

4. Wenn wir uns alſo von den erſten Entwikklungszuſtänden der erſten Menſchen keine anſchauliche Vorſtellung zu machen wiſſen, wir mithin auch nichts angeben können, was uns nöthigte die Anwendbarkeit des aufgeſtellten Begriffs auf ſie auf irgend eine beſondere Weiſe zu modificiren: ſo iſt auch keine Veranlaſſung, beſondere Glaubensſäze aufzuſtellen, deren Gegenſtand die erſten Menſchen wären. Nur ſoviel folgt, daß wir die Gültigkeit unſeres Begriffs nur zur Darſtellung bringen können innerhalb des Zuſammenſeins früherer und ſpäterer Geſchlechter, da wo menſchliches Daſein auf die uns gegebene Weiſe anfängt, und in ſeiner Entwikklung auf menſchlicher Ueberlieferung ruht. In dieſer Beziehung nun wird durch unſere Gewißheit über die darge-

stellte ursprüngliche Vollkommenheit der menschlichen Natur die Voraussezung begründet, daß auch die ersten Menschen, als ihr Einfluß auf ein zweites Geschlecht begann, auf irgend einem wenn auch für uns gar nicht näher bestimmbaren Punkt der Entwikklungslinie standen, mithin daß sie auch im Stande waren auf die Entwikklung des Gottesbewußtseins in dem folgenden Geschlecht zu wirken, das heißt, daß die sich mittheilende Frömmigkeit so alt ist als das sich fortpflanzende menschliche Geschlecht. Diese Voraussezung liegt in dem Bewußtsein, daß die Frömmigkeit ein allgemeines menschliches Lebenselement ist.

Wenn nun nach der Analogie mit der mosaischen Darstellung der Schöpfung, welche alle organischen Wesen immer in ihrer Art [1] betrachtet, auch der dortige Ausdrukk des göttlichen Willens bei Erschaffung des Menschen [2] nicht auf die ersten Menschen in ihrer Besonderheit gehn kann, sondern nur sofern sie der erste Abdrukk der Menschengattung waren; und die Frage wird aufgestellt, ob die Bezeichnung „Ebenbild Gottes", wodurch doch ohnstreitig die Natur des Menschen in ihrem Vorzug vor den andern beschriebenen Geschöpfen dargestellt werden soll, dem vor uns aufgestellten Begriff angemessen sei: so kann diese Frage nun mit großer Vorsicht bejaht werden. Denn wenn wir auch die Lebendigkeit des Gottesbewußtseins als ein Sein Gottes in uns beschreiben können, welches ja weit mehr zu sein scheint als eine Aehnlichkeit mit Gott, so ist doch diese etwas anderes; und da jene Wirksamkeit des Gottesbewußtseins in uns nur gegeben ist im Zusammenhang mit unserm physischen und leiblichen Organismus, so würde, wenn man von der Aehnlichkeit oder dem Ebenbilde Gottes, so wie es ist und auch hier dargestellt worden ist, 370
auf Gott selbst zurükkschließen wollte, eines von beiden müssen angenommen werden, entweder daß sich die ganze Welt zu Gott verhielte wie unser Gesammtorganismus zu der höchsten geistigen

[1] Genes. 1, 11. 21. 24. [2] Ebend. 1, 26.

Kraft in uns, wobei es aber ſchwer ſein würde vorzuſtellen, wie Gott auch könne nicht Eins ſein mit der Welt, oder daß auch in Gott etwas ſei, was wenigſtens unſerm pſychiſchen Organismus entſpräche, den beſonders auch die ſogenannten niederen Seelenkräfte mit conſtituiren, wodurch denn die Vorſtellung von Gott eine ſtarke und ſie bedeutend verunreinigende Beimiſchung von Menſchlichkeit bekäme, und Gott Eigenſchaften müßten beigelegt werden, bei denen als göttlichen ſich nichts denken läßt [1], oder auch dem Menſchen ſolche, die als menſchliche nicht gedacht werden können [2]. Auch dies iſt daher ein Beiſpiel wie wenig bibliſche Ausdrükke, zumal wenn ſie nicht in einem rein didaktiſchen Zuſammenhang vorkommen, ohne weiteres in die dogmatiſche Sprache aufzunehmen ſind. Daher iſt auch nicht zu verwundern, daß Viele unſerer Theologen, indem ſie das unmittelbar folgende als die eigentliche Erklärung jenes göttlichen Ausſpruches anſehen, denſelben mit den Socinianern mehr auf das bildende und beherrſchende Verhältniß des Menſchen zur äußern Natur bezogen haben als auf ſein inneres Weſen ſelbſt. — Andere Unbequemlichkeiten bietet der andere gewöhnliche Ausdrukk, urſprüngliche
271 Gerechtigkeit, der aber nicht eben ſo ſchriftmäßig iſt, dar. Nicht etwa nur deshalb weil Gerechtigkeit in dem gewöhnlichen Sinne ſich nur auf ausgebreitetere geſellige Verhältniſſe bezieht, wie ein erſtes Menſchenpaar ſie noch gar nicht haben konnte, und zwar vorzüglich auf das Gebiet des eigentlichen Rechts, welches ſich von einem einfachen Familienzuſtand aus erſt in ſpäteren Generationen entwikkeln konnte; ſondern vornehmlich weil wir dieſes Wort unter den allgemeinen Begriff der Tugend zu ſtellen gewohnt ſind, niemals aber ein fundamentaler Zuſtand ſondern nur ein durch Selbſtthätigkeit entſtandener Tugend genannt wird.

---

[1] So Quenstedt Syst. theol. p. 843. rechnet zur urſprünglichen Vollkommenheit conformitas appetitus sensitivi cum Dei castitate.

[2] Ebend. p. 844. In corpore primi hominis eluxit imago Dei . . per impassibilitatem.

Hier aber ist von einem solchen zum Grunde liegenden oder anerschaffenen Zustande die Rede, von welchem erst eine Entwikklung anheben soll, welche Beziehung nehmen kann auf göttliche Forderungen; und die durch thätige Bezugnahme auf diese erlangte Angemessenheit zu denselben ist es, was die Schrift des alten Bundes so oft Gerechtigkeit nennt, so daß eine sehr unerwünschte Duplicität des Wortes entsteht. Diese würde nur zu leicht auf die Vorstellung von anerschaffenen Fertigkeiten hinführen, und dem wäre nur auszuweichen durch die bestimmteste Erklärung darüber, daß in dieser Zusammensezung das Wort Gerechtigkeit einen ganz anderen Sinn habe, welchen wir allerdings auch zurükkführen können auf einen in dem gemeinen Leben einheimischen Gebrauch, da wir etwas gerecht nennen, was seiner Bestimmung angemessen ist. Denken wir nun an den göttlichen Rathschluß der Gesammtentwikklung des menschlichen Geschlechts vermittelst der Erlösung, und daß diese schon in der Idee der menschlichen Natur von Anbeginn, wenn gleich den Menschen selbst unbewußt, eingeschlossen lag: so werden es eben die in dem vorigen Saz aufgestellten Eigenschaften sein, worauf diese Angemessenheit derselben beruht.

5. Nach diesen Betrachtungen wird man es sehr natürlich finden, daß sowol unsere symbolischen Bücher, als auch im Gefolge 372
derselben die späteren Glaubenslehrer im Gebrauch dieser Ausdrükke schwanken, bald mehr die ursprünglichen aller menschlichen Entwikklung zum Grunde liegenden Vorzüge der menschlichen Natur dadurch bezeichnend [1], bald wiederum mehr einen bestimm-

[1] Mehr hierhin neigen sich Apolog. Conf. I. (p. 20. Ed. Lücke.) Justitia originalis habitura erat non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona, notitiam Dei certiorem timorem Dei fiduciam Dei, aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi, wiewol auch dieses nicht ohne Verwirrung ist, — und Solid. decl p. 643. In Adamo et Heva natura initio pura bona et sancta creata est.

ten vollkommnen Zuſtand des erſten Menſchen, und alſo Glaubensſäze über den erſten Menſchen aufſtellend [1], wobei denn dieſer Zuſtand bald mehr als anerſchaffen, bald zum Theil als erworben gedacht werden kann. Verſtehen wir nun die Stellen der erſten Art ſo, daß in der zweiten unter ihnen die Natur deshalb gut und heilig genannt werde, weil ſich aus ihr die in der erſten aufgeſtellten Vollkommenheiten entwikkeln, wie auch die erſte ſelbſt dieſelben als künftiges darſtellt: ſo ergiebt ſich, wie und wodurch dieſes geſchehen kann, aus unſerm Saz. Denn auch die gleichmäßige Temperatur der leiblichen Functionen kann doch auf der einen Seite nur die nach allen Richtungen gleich leichte Herrſchaft
372 der Seele über dieſelben bedeuten; auf der andern Seite gehört freilich dazu auch der nach allen Richtungen gleich hinreichende Widerſtand, den der Organismus den äußeren Einwirkungen entgegenſezt, und ſich dabei in ſein urſprüngliches Verhältniß immer herſtellt. Nur das leztre iſt in unſern Formeln nicht beſtimmt enthalten, weil davon nicht unmittelbar die Kraft des Gottesbewußtſeins abhängt, vielmehr dieſe gegen günſtige und ungünſtige Verhältniſſe des leiblichen Lebens zur äußeren Natur ſich ſo indifferent zeigt, daß oft ſogar behauptet worden iſt, die Frömmigkeit gedeihe am beſten bei Krankheit und Armuth. Ja dieſe Zulänglichkeit des Organismus und alles ausſchließend zur Naturſeite des Menſchen gehörigen [2], im Kampf gegen andere Naturpotenzen würde beſſer unter dem Titel von der Vollkommenheit der Welt in Beziehung auf den Menſchen behandelt; aus demſelben Grund, aus welchem wir auch die Frage von der Sterblichkeit des Menſchen nicht in der Form, ob ſie mit ſeiner eignen Vollkommenheit ſtreite, behandelt haben, ſondern nur in der, ob die Vollkommenheit der Welt in Bezug auf den Menſchen dadurch verringert werde. Was aber insbeſondere den Gehorſam der unteren Seelenkräfte gegen die oberen betrifft, der überall weſentlich mit zur urſprünglichen Gerechtigkeit gerechnet wird: ſo kann hier, wo wir von wirklichen Zuſtänden der erſten Menſchen als Einzelner noch gänzlich abſehen, nur in ſofern die Rede

---

[1] Hierher gehört Solid. decl. p. 640., ſofern ſie die Erbſünde nennt eine privatio concreatae in paradiso iustitiae originalis seu imaginis Dei, ad quam homo initio in veritate sanctitate atque iustitia creatus fuerat, und Conf. belg. XIV. Credimus Deum ex limo terrae hominem ad imaginem suam bonum scilicet iustum et sanctum creasse, qui proprio arbitrio suam voluntatem ad Dei voluntatem componere et conformem reddere posset. Weniger deutlich Conf. helv. Fuit homo ab initio a Deo conditus ad imaginem Dei in iustitia et sanctitate veritatis, bonus et rectus.

[2] Vgl. Luther zu Geneſ. 1. §. 187. „Zu dieſer innern Vollkommenheit iſt hienach auch gekommen des Leibes und aller Glieder ſchönſte und trefflichſte Kraft und Herrlichkeit.“

davon ſein, als den niederen Functionen eine Empfänglichkeit für Impulſe der höheren einwohnt, welche nicht nur auf den Zuſtand der Ruhe dieſer Functionen ſich erſtrekkt, ſondern auch während ihres eigenthümlichen Lebensprozeſſes ſtatt findet, und dieſe iſt allerdings in unſerm Saz mit ausgedrükkt, indem die Thätigkeiten, in welchen ſich dieſer Einfluß des Gottesbewußtſeins äußert, 374
alle Mittheilungen deſſelben bedingen. Wenn aber Auguſtin unter dem Ausdrukk Begierde [1] nur den eigenthümlichen Lebensprozeß jener Functionen verſteht, und dennoch meint, ſie könne nicht mit der urſprünglichen Gerechtigkeit zugleich gedacht werden: ſo möchte er wenigſtens eben ſo ſehr zu tadeln ſein als die Pelagianer, wenn ſie die Widerſezlichkeit der niedern Vermögen gegen die höheren als den urſprünglichen menſchlichen Zuſtand betrachten, und alle erworbene Vollkommenheit unter der Formel der Aufhebung dieſer Widerſezlichkeit zuſammenfaſſen. Denn jene Meinung ſezte auch einen urſprünglichen Widerſpruch voraus zwiſchen dem Geiſt im Menſchen und dem, was zu ſeinem thieriſchen Leben nothwendig iſt. — Doch dies führt uns auf die andere Seite hinüber, nemlich die Darſtellung der urſprünglichen Gerechtigkeit oder des göttlichen Ebenbildes als eines wirklichen Zuſtandes der erſten Menſchen. Wenn nun in dieſem Sinn unter dem Ausdrukk, daß der Menſch von Gott gut, gerecht und heilig erſchaffen ſei, nichts anders verſtanden werden ſoll, als im Gegenſaz gegen jene pelagianiſche Behauptung dies, daß der erſte wirkliche Zuſtand des Menſchen nicht könne die Sünde geweſen ſein: ſo iſt dem unbedingt beizuſtimmen. Denn wenn der Sünde doch Kenntniß und Anerkennung des göttlichen Willens vorangegangen ſein muß: ſo ſind ihr auch freie Handlungen vorangegangen, in denen keine Sünde geſezt war. Soll aber darunter verſtanden werden eine wirkliche Macht, welche die höheren Vermögen über die niederen ausgeübt haben: ſo würde, je größer dieſe geſezt wird, auch wenn wir nicht die obige Auguſtiniſche Behaup- 375
tung noch mit dazu nehmen, doch von dieſem Punkt aus nur eine in demſelben Verhältniß ſich fortentwikkelnde Steigerung dieſer Macht gedacht werden können. Dieſes nun iſt wahrſcheinlich der eigentliche Grund, warum die römiſche Kirche den urſprünglichen Zuſtand der Sündloſigkeit der erſten Menſchen lieber nicht aus der urſprünglichen Vollkommenheit der menſchlichen Natur, ſondern aus einer außerordentlichen göttlichen Einwirkung [2]

[1] Concupiscentia. Der Stellen, die hierher gehören, ſind zu viele, um ſie einzeln anzuführen, aber der Gebrauch des Wortes auch ſo ſchwankend, daß ſchwer möchte zu beſtimmen ſein, ob und in wiefern ſeine Behauptung die richtigen Grenzen überſchreite.

[2] Frenum extraordinarium. S. Bellarmin de gratia pr. hom. C. V.

erklärt, wobei offenbar von der menſchlichen Natur an und für ſich betrachtet die pelagianiſche Vorſtellung zum Grunde liegt. Es mag nicht ganz ſo nachtheilig ſein in ſeinen Folgen, aber es verwirrt doch den Begriff der urſprünglichen Vollkommenheit nicht minder, wenn von unſern Glaubenslehrern behauptet wird, die erſten Menſchen wären in ihrem urſprünglichen Zuſtande des heiligen Geiſtes theilhaftig geweſen [1]. Sonach erſcheint das Beſtreben erfolglos, die erſten Zuſtände des erſten Menſchen genauer zu beſtimmen, wenn er entweder ganz dem angemeſſen gedacht werden ſoll, was ſich uns in den ſpäteren als fortſchreitende Entwikklung der urſprünglichen Vollkommenheit zu erkennen giebt, oder ganz dem, was ſich uns als Rükkſchritt in der Entwikklung zeigt. Denn die Pelagianer, von der lezten Vorausſezung ausgehend, erkaufen den zwiefachen Vortheil, daß ſie keine urſprüngliche Vollkommenheit annehmen, welche verloren gegangen ſei, und daß von dem Anfangspunkt aus, den ſie annehmen, eine fortſchreitende Entwikklung ſtatt finden kann, mit dem doppelten Nachtheil, daß das Gute bei ihnen nicht das urſprüngliche iſt, und daß in der
376 Entwikklung deſſelben der Erlöſer nur als ein einzelnes Glied erſcheint. Die kirchliche Lehre hingegen erkauft den zwiefachen Vorzug, daß ſie das Gute als das von Gott unmittelbar hervorgebrachte ſezt, und daß, weil nach dem Verluſt dieſes Zuſtandes die Entwikklung abgebrochen und ein neuer Anfangspunkt unerläßlich wird, der Erlöſer als Wendepunkt auftreten kann, mit dem zwiefachen Nachtheil, daß das in der Erſcheinung ſchon wirklich geſezte Gute ohnerachtet der erhaltenden göttlichen Allmacht doch hat verloren gehen können, und daß die einzige Abſicht, um derentwillen wir verſucht ſein können uns den urſprünglichen Zuſtand des erſten Menſchen zu imaginiren, nämlich um für die genetiſche Vorſtellung alles folgenden einen Anfangspunkt zu haben, doch nicht erreicht wird. Daher iſt es wol zwekkdienlicher, über die erſten Zuſtände der erſten Menſchen nichts genaueres zu beſtimmen, und nur die ſich immer gleiche urſprüngliche Vollkommenheit der Natur aus dem höheren Selbſtbewußtſein in ſeiner Allgemeinheit betrachtet zu entwikkeln. Soll aber in einer einzelnen menſchlichen Erſcheinung alles zuſammengeſchaut werden, was ſich aus ſolcher urſprünglichen Vollkommenheit entwikkeln kann: ſo wird dieſes nicht in Adam aufzuſuchen ſein, in dem es wieder verloren gegangen ſein müßte, ſondern in Chriſto, in welchem es Allen Gewinn gebracht hat.

[1] Melanchth. loc. p. 112. Adam et Eva erant electi, et tamen revera amiserunt spiritum sanctum in lapsu.

Der

# Glaubenslehre zweiter Theil.

# Zweiter Theil.

## Entwikklung der Thatsachen des frommen Selbstbewußtseins, wie sie durch den Gegensaz bestimmt sind.

### Einleitung.

§. 62. Das bisher beschriebene Gottesbewußtsein kommt als wirkliche Erfüllung eines Momentes nur vor unter der allgemeinen Form des Selbstbewußtseins, nemlich dem Gegensaz von Lust und Unlust.

Anm. Vgl. §. 5.

1. Man kann sich die Richtung auf das Gottesbewußtsein vorstellen als ein stetiges Geseztwerden desselben, aber nur in dem Werth des unendlich kleinen; so daß der Uebergang von diesem zu einer bestimmten wahrnehmbaren Größe doch immer durch irgend eine andere Thatsache des Bewußtseins bedingt bleibt. Soll nun dieser Uebergang im Selbstbewußtsein abgelöst von der Form des Gegensazes vorkommen, also weder als Förderung noch als Hemmung des Gottesbewußtseins: so kann dies nur geschehen, wenn er stetig und gleichmäßig ist. Dies ist denkbar, sowol wenn von keiner Thatsache des Bewußtseins aus das Gottesbewußtsein sich merklich über jenes unendlich kleine erhebt,

380 und dies wäre die ſtetige Zurückdrängung, die ſtumpfſinnige Gleichmäßigkeit des Gottesbewußtſeins in einem Daſein, in welchem alles lebhafte Hervortauchen über einen ſehr niedrigen Lebensdurchſchnitt nur auf Seiten der anderen Thatſachen des Bewußtſeins wäre. Eine ſtetige Gleichmäßigkeit des Gottesbewußtſeins iſt aber auch denkbar in einem Daſein, welches ſich durch eine abſolute Leichtigkeit auszeichnet, es von jeder anderweitigen Thatſache des Bewußtſeins aus in abſoluter Stärke hervorzurufen; und dies wäre die ſelige Gleichmäßigkeit einer ſtetigen Obergewalt des Gottesbewußtſeins. Offenbar aber iſt unſer frommes Selbſtbewußtſein nicht ein ſolches, in welchem kein Mehr und Minder geſezt wäre; ſondern das unſrige ſchwankt zwiſchen jenen beiden Extremen, indem es die Ungleichheiten des zeitlichen Lebens theilt. Scheint nun dieſes Mehr und Minder an und für ſich mehr eine fließende Differenz zu ſein als ein Gegenſaz: ſo wird lezteres doch hervorgerufen durch die entgegengeſezte Bewegung; denn die vom Minder zum Mehr deutet darauf, daß die Richtung auf das Gottesbewußtſein ſich freier entwikkelt, und umgekehrt iſt die vom Mehr zum Minder eine Hemmung, und deutet auf eine größere Gewalt anderer Impulſe. — Beides aber, Luſt und Unluſt, iſt auch auf dieſem Gebiet keineswegs ſo von einander geſchieden zu denken, daß ſtreng genommen irgendwo oder irgendwann das eine wäre ohne das andere, weil es nämlich nirgend abſolute Seligkeit giebt oder abſolute Nullität des Gottesbewußtſeins. Wird nun die beſtimmende Kraft des Gottesbewußtſeins als begrenzt empfunden: ſo iſt auch Unluſt mitgeſezt, alſo ſelbſt in der größten Luſt. Erregt aber das Bewußtſein, daß dieſe Kraft gehemmt iſt, Unluſt: ſo wird doch das Gottesbewußtſein als eine ſolche Kraft gewollt, und iſt mithin an und für ſich ein Gegenſtand der Luſt.

2. Wenn aber unſer Saz zugleich ſo verſtanden werden
381 ſoll, daß, was nun, unter welcher von beiden Formen des Gegenſazes es auch ſei, im wirklichen Bewußtſein hervortritt als

Gottesbewußtsein, immer das bisher beschriebene ist, nämlich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, und daß keine Modification des Gottesbewußtseins nachzuweisen ist, an welcher dieses fehlen dürfe oder auch zu demselben etwas anderes hinzukäme als das, was sich auf den hier in Rede stehenden Gegensaz bezieht und ihn constituirt, und wir oben [1] gesagt haben, daß im christlichen frommen Bewußtsein — dasselbe gilt aber auch von jeder nach einer andern Glaubensweise ausgeprägten Frömmigkeit — das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl an und für sich nie einen frommen Moment allein erfülle: so erklärt sich beides durch einander dahin, daß das in unserm ersten Theil beschriebene — zusammen genommen mit dem, was sich in andern Religionsformen anders daraus entwikkelt, daß nämlich so oft das einwohnende Gottesbewußtsein wirklich hervortreten will, diese Function entweder gefördert erscheint oder gehemmt — auch den ganzen Umfang des Gottesbewußtseins constituirt, und daß der ganze Inhalt jedes irgendwo vorkommenden frommen Momentes hieraus begriffen werden muß. Diese Behauptung findet vorzüglich deshalb Widerspruch, weil wir für die schlechthinige Abhängigkeit allen Unterschied aufgehoben haben zwischen der menschlichen Freiheit und den untergeordneten Formen des endlichen Seins [2], doch aber das Gottesbewußtsein — wenn doch eigene Bejahung des göttlichen Willens und Liebe zu Gott auch zum Gottesbewußtsein gehören — einen Gehalt habe, der sich ausschließend auf die menschliche Freiheit bezieht und sie voraussezt, diese Elemente mithin aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl nicht abzuleiten seien, und eben so wenig auch aus diesem Gegensaz, wenn er sich anders lediglich auf jenes bezieht. Diesen Widerspruch nun all- 382
gemein zu beseitigen, und dadurch unsere Behauptung für alle wenn auch nur monotheistische Glaubensweisen zu bewähren, liegt außer unserm Geschäft. Ein gemeinschaftlicher Punkt aber für alle Glaubensweisen, sofern sie alle an diesem Gegensaz theilneh-

[1] §. 29. [2] §. 49.

men, iſt hier noch aufgeſtellt. Nämlich die als Zielpunkt aufgeſtellte abſolute Leichtigkeit der Entwikklung des Gottesbewußtſeins von jeder gegebenen Erregung aus und in jedem Zuſtande iſt die ſtetige Gemeinſchaft mit Gott, jede Bewegung rükkwärts aber iſt eine Abwendung von Gott. Kann nun vermöge der Anerkennung der Frömmigkeit als eines weſentlichen Lebenselementes nur die Gemeinſchaft, nicht aber die Abwendung gewollt werden: ſo kann dieſe auch nur als die urſprüngliche Uebereinſtimmung mit dem göttlichen Willen ins Bewußtſein aufgenommen werden; im Chriſtenthum aber wird dieſes am allgemeinſten und fruchtbarſten ſchon dadurch ausgedrükkt, daß die Erlöſung als Werk und Veranſtaltung Gottes geſezt wird, alſo auch der Glaube an dieſelbe als die Zuſtimmung zu dem göttlichen Willen.

3. Wenn alſo alles, was ſich in dem frommen Bewußtſein des Chriſten auf den Erlöſer bezieht, nur zu dem eigenthümlich chriſtlichen Ausdrukk des hier zur Sprache kommenden Gegenſazes gehört, und wir ſchon oben bevorwortet haben, daß alle Säze, welche das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl abgeſehen von dieſem Gegenſaz beſchreiben, nicht Beſchreibungen von dem Geſammtinhalt eines frommen Momentes ſind, indem in einem jeden ſolchen jenes Gefühl nur als ein relatives Abgewendetſein von Gott oder Hingewendetſein zu ihm vorkommt: ſo werden wir ebenfalls behaupten müſſen, daß alle Säze, welche nur den Zuſtand des einzelnen Lebens in Hinſicht auf dieſen Gegenſaz beſchreiben, eben ſo wenig Beſchreibungen von dem Geſammtinhalt eines frommen Momentes ſind, indem in einem jeden ſolchen der beſchriebene Zuſtand ſich an dem Vorkommen des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls manifeſtiren muß. In der Wirklichkeit des chriſtlichen Lebens iſt alſo beides immer in einander; kein allgemeines Gottesbewußtſein, ohne daß eine Beziehung auf Chriſtum mitgeſezt ſei, aber auch kein Verhältniß zum Erlöſer, welches nicht auf das allgemeine Gottesbewußtſein bezogen würde. Wenn die Säze des erſten Theils oft deshalb, weil das eigenthümlich chriſt-

liche darin weniger unmittelbar hervortritt als urſprüngliche und allgemeingültige natürliche Theologie behandelt, und als ſolche von denen überſchäzt werden, welche ſelbſt von dem eigenthümlichen des Chriſtenthums weniger durchdrungen ſind; Andere hingegen jene Säze als ſolche, zu denen man auch außerhalb des Chriſtenthums kommen könne, geringſchäzen, und nur die Säze, welche eine Beziehung zum Erlöſer ausdrükken, für eigenthümlich chriſtliche wollen gelten laſſen: ſo iſt beides nicht richtig. Denn jene Säze ſind keinesweges die Abſpiegelung eines dürftigen nur ſo eben monotheiſtiſchen Gottesbewußtſeins, ſondern von demjenigen abſtrahirt, welches ſich durch die Gemeinſchaft mit dem Erlöſer entwikkelt hat. Und eben ſo ſind alle Säze, welche eine Beziehung auf Chriſtum ausdrükken, nur wahrhaft chriſtliche Säze, inſofern ſie keinen andern Maaßſtab für das Verhältniß zu dem Erlöſer anerkennen, als wiefern die Stetigkeit jenes Gottesbewußtſeins dadurch hervorgebracht wird; ſo daß ein Verhältniß zu Chriſto, durch welches das Gottesbewußtſein in den Hintergrund geſtellt oder gleichſam antiquirt würde, indem das in dem Selbſtbewußtſein mitgeſezte nur Chriſtus wäre, nicht auch Gott, zwar ein ſehr inniges ſein könnte, aber es würde ſtreng genommen nicht in das Gebiet der Frömmigkeit gehören.

§. 63. Wenn wir nun im allgemeinen die Art, wie ſich das Gottesbewußtſein an und mit dem erregten Selbſtbewußtſein geſtaltet, nur auf die That des Einzelnen zurükk- 384
führen können: ſo beſteht das eigenthümliche der chriſtlichen Frömmigkeit darin, daß wir uns deſſen, was in unſern Zuſtänden Abwendung von Gott iſt, als unſerer urſprünglichen That bewußt ſind, welche wir Sünde nennen, deſſen aber was darin Gemeinſchaft mit Gott iſt, als auf einer Mittheilung des Erlöſers beruhend, welche wir Gnade nennen.

1. Sezen wir eine äſthetiſche Glaubensweiſe [1], ſo wird dieſe ſowol Hemmungen als Fortentwikklungen auch des Gottesbewußtſeins eben ſo gut wie alle anderen Veränderungen im Menſchen auf leidentliche Zuſtände zurükkführen, mithin ſo als Folge äußerer Einwirkungen darſtellen, daß ſie nur als Schikkungen erſcheinen, die Begriffe Verdienſt und Schuld aber in ihrem wahren Sinn keinen Plaz finden. Man kann daher ſagen, daß der Streit über die Freiheit, wie er auf dieſem Gebiet geführt zu werden pflegt, nichts anders iſt, als der Streit darüber, ob die leidentlichen Zuſtände den thätigen untergeordnet werden ſollen oder umgekehrt, und daß die Freiheit in dieſem Sinn die allgemeine Prämiſſe aller teleologiſchen Glaubensweiſen iſt, welche nur, indem ſie von dem Uebergewicht der Selbſtthätigkeit in dem Menſchen ausgehen, in allen Hemmungen der Richtung auf das Gottesbewußtſein Schuld und in allen Fortſchrittungen derſelben Verdienſt finden können. Nähere Beſtimmungen über das Wie von beidem liegen aber nicht in dem gemeinſamen Charakter dieſer Glaubensweiſen; nur ſoviel erhellt von ſelbſt, daß wenn beides, Hemmung des Triebes auf das Gottesbewußtſein und beſchleunigte Entwikklung deſſelben, auf gleiche Weiſe That deſſel-
283 ben Einzelnen ſein, mithin entgegengeſeztes aus demſelben Grunde erklärt werden ſoll, alsdann beides aufhören müßte, in Beziehung auf den Thäter entgegengeſezt zu ſein.

2. In der chriſtlichen Frömmigkeit, wie ſie hier beſchrieben wird, haben wir dieſe Schwierigkeit nicht erſt zu überwinden; die hier gegebene Beſchreibung iſt aber mit der oben [2] aufgeſtellten allgemeinen Erklärung ganz daſſelbe. Denn iſt das vorher gebunden geweſene ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl nur durch die Erlöſung frei geworden: ſo hat die Leichtigkeit, mit welcher wir den verſchiedenen ſinnlichen Erregungen des Selbſtbewußtſeins das Gottesbewußtſein einzubilden vermögen, auch nur in den Thatſachen

[1] S. §. 9. [2] S. §. 11, 2. 3.

der Erlösung ihren Grund, und ist also eine mitgetheilte. Und war das Gebundensein des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls keine eigentliche Nullität desselben, da es ja in diesem Fall auch keine That, wie sie hier als Sünde beschrieben wird, geben könnte: so war in jedem Lebenstheil, der als ein Ganzes für sich betrachtet werden kann, das Gottesbewußtsein auch etwas, wenn auch nur ein unendlich kleines, und es kam also, so oft ein solcher Lebenstheil abgeschlossen wurde, eine That in Beziehung auf dasselbe zu Stande; aber nicht eine solche, wodurch es als den Moment mitbestimmend gesezt worden wäre, also keine Hinwendung zu Gott, aus welcher von selbst immer eine Gemeinschaft mit Gott entsteht, mithin eine Abwendung von Gott [1], so daß mit der Annahme einer solchen Erlösung immer ein Zurükksehn auf die Sünde als das frühere verbunden ist. Daß nun hier die Gemeinschaft mit Gott auf einer fremden That beruht, dies hindert keineswegs die Subsumtion des Christenthums unter den gemeinsamen Charakter der teleologischen Glaubensweisen. Denn 386
einerseits schließen Mittheilung und That einander nicht aus, wie denn größtentheils gemeinsame Thaten ihren Anfang in Einem haben, deshalb aber doch in den übrigen auch That sind; andrerseits wird die Aneignung der Erlösung überall als That, als ein Eingreifen Christi und ähnlicherweise dargestellt [2]. Sezt aber ein frommes Bewußtsein umgekehrt anderswoher die Störungen kommend, die Gemeinschaft mit Gott aber, wo jene nicht eintreten, aus der geistigen Lebenskraft des Einzelnen hervorgehend: so könnte man nur das, und zwar in einem sehr untergeordneten Sinne, Erlösung nennen, was die äußeren Quellen der Störungen verstopft: so aber ist die Erlösung durch Jesum niemals ge-

[1] Vgl. Röm. 3, 23. Conf. Aug. XIX. voluntas . . . avertit se a Deo.

[2] Augsb. Conf. XX. Darum will er, daß man durch Glauben die Verheißung Gottes ergreifen müsse. — Melanchth. l. th. p. m. 230. Si fides non est fiducia intuens Christum . . non applicamus nobis eius beneficium. p. 433. pia mens . . intelligit hanc misericordiam fide id est fiducia apprehendendam esse.

dacht worden. Und je mehr, wenn man in dieſem Sinn weiter fortſchreitet, der Mangel an Gemeinſchaft mit Gott nur als zufällig geſezt wird, um deſto weniger treten Sünde und Gnade an und für ſich ſowol als auch als früheres und ſpäteres beſtimmt auseinander, und um deſto mehr tritt der Begriff der Erlöſung zurükk, bis alle drei mit einander verſchwinden. Dieſes Verſchwinden tritt ein, wenn man die Einheit des ſinnlichen und des höheren Selbſtbewußtſeins als den natürlichen Grundzuſtand jedes Einzelnen annimmt; wobei die Abweſenheit des Gottesbewußtſeins in irgend einem einzelnen Moment nur etwas zufälliges bleibt, was ſich in der Gemeinſchaft, ſofern nicht gleichzeitig Alle an derſelben Zufälligkeit leiden, ſofort ausgleichen muß. Dieſes ſtreng genommen iſt die nicht chriſtliche Vorſtellung, die keine Erlöſungsbedürftigkeit anerkennt; denn im Chriſtenthum findet dieſes beides nur ſtatt vermittelſt der Erlöſung, und unter der Vorausſezung, daß ſie angeeignet ſei.

3. Uebrigens kann der Saz nicht ſo verſtanden werden, als ob in dem unmittelbaren chriſtlichen Selbſtbewußtſein Sünde und Gnade in verſchiedene Momente verwieſen, und als mit einander unverträglich ganz auseinander gehalten wären. Vielmehr da die Energie des Gottesbewußtſeins nie eine ſchlechthin größte iſt, und eben ſo wenig die Hineinbildung deſſelben in die Erregungen des ſinnlichen Selbſtbewußtſeins eine ſchlechthin ſtetige: ſo iſt eine begrenzende Unkräftigkeit deſſelben mitgeſezt, welche gewiß ſündlich iſt. Eben ſo wenig kann aber auch in einem wirklich chriſtlichen Bewußtſein der Zuſammenhang mit der Erlöſung völlig Null ſein, weil es ſonſt, bis er wieder hergeſtellt wird, ein unchriſtliches wäre gegen die Vorausſezung. Und da dieſer Zuſammenhang urſprünglich von dem Erlöſer ausgeht, ſo iſt auch die mitgetheilte That deſſelben überall mitgeſezt. Daher iſt hier nur die Rede von entgegengeſezten Elementen, die aber im chriſtlich frommen Leben in jedem Moment nur in verſchiedenem Maaß verknüpft ſind.

§. 64. Unſere Darſtellung erfordert beides zu trennen, ſo daß wir zuerſt von der Sünde, und hernach von der Gnade handeln, beides nach allen drei Formen dogmatiſcher Säze.

1. Alle eigentlichen Glaubensſäze müſſen in unſerer Darſtellung aus dem chriſtlich frommen Selbſtbewußtſein oder der innern Erfahrung der Chriſten genommen werden. Iſt nun zwar jeder Chriſt ſich der Sünde und auch der Gnade bewußt, aber nie abgeſondert, ſondern immer beides in einander und mit einander: ſo könnte an der Befugniß gezweifelt werden, beides von einander zu trennen, weil, wenn eines von beiden für ſich beſchrieben wird, dies keine Beſchreibung eines chriſtlichen Bewußtſeins wäre. Sondern ein Bewußtſein der Sünde als ausſchließend auch nur einzelne Lebenstheile erfüllend beſchreiben, das wäre für uns nur eine geſchichtliche Schilderung, deren Richtigkeit irgendwie erwieſen werden müßte, aber in dem chriſtlichen Bewußtſein ſelbſt ihre Bewährung nicht finden könnte, das heißt, ſie wäre kein Glaubensſaz. Eben ſo wäre eine Beſchreibung einer ihrer Natur nach abſoluten und ſtetigen Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins nur eine Ahndung, aber niemand könnte dieſen Zuſtand als einen durch die Erlöſung bewirkten in ſich nachweiſen, mithin auch dieſe kein Glaubensſaz. Beides nun zugegeben, ſofern in jedem Fall das andere Element ganz ſoll ausgeſchloſſen ſein, iſt dennoch die Trennung für unſere Darſtellung nothwendig, nur daß wir wiſſen müſſen, daß ſie in keinem chriſtlichen Bewußtſein gegeben iſt, ſondern nur der reineren Betrachtung wegen willkührlich gemacht. Wenngleich nämlich unſere dogmatiſchen Säze zuſammengenommen nur die in dieſer Periode innerhalb der evangeliſchen Kirche geltende Lehre darſtellen: ſo iſt doch das chriſtliche Selbſtbewußtſein, für welches ſie der möglichſt richtige Ausdrukk ſein wollen, nicht etwa nur das eines beſtimmten Zeitraums, ſondern es iſt das allgemeine ſich ſelbſt immer und überall in der chriſtlichen Kirche gleiche, ſofern nämlich dogmatiſche

Säze ſich nicht auf die Differenzen der chriſtlichen Kirchengemeinſchaften beziehn, und dies iſt nicht der Fall, wo überhaupt von dem Gegenſaz zwiſchen Sünde und Gnade die Rede iſt. Wir müſſen alſo das chriſtliche Bewußtſein in Bezug auf ſeinen aus dieſen entgegengeſezten Elementen beſtehenden Gehalt ſo beſchreiben, daß auch der erſte Moment der Entſtehung des chriſtlichen Bewußtſeins, und alles was in ſpäteren Momenten dieſen erſten repräſentirt, ſich mit unter unſerer Beſchreibung zuſammenfaſſen läßt. Denken wir nun an diejenigen, welche ohne im Chriſtenthum geboren zu ſein ſich demſelben zuwenden: ſo muß doch dem
339 Eingreifen der Erlöſung, alſo auch der Gnade, eine Anerkennung der eignen Erlöſungsbedürftigkeit vorangehn, und dieſe iſt nur mit dem Bewußtſein der Sünde gegeben. Alſo giebt es in ihnen ein Bewußtſein der Sünde vor dem Bewußtſein der Gnade; und wenn alles ſündliche in ihrem ſpäteren Leben doch mit jener vor der Gnade vorhanden geweſenen Sünde zuſammenhängt, ſo haben ſie auch in jedem ſpäteren Augenblikk das Bewußtſein der Sünde ſo in ſich, daß ſie etwas vor der Gnade in ihnen geweſen iſt. Ja eben dieſes müſſen auch alle in der Chriſtenheit Gebornen mit jenen theilen, wenn auch nur vermöge ihres Gemeingefühls, indem dieſe Formel, daß die Sünde vor der Gnade geweſen iſt, nur der Ausdrukk iſt für die Erlöſungsbedürftigkeit des menſchlichen Geſchlechts und für deſſen Verhältniß zu Chriſto. Und ſo brauchen wir zur Rechtfertigung unſeres Sazes nicht einmal die Frage zu entſcheiden, ob auch jeder Einzelne in der Chriſtenheit geborne erſt eine Zeitlang von der Gnade getrennt iſt, und nur durch einen eben ſolchen Zuſtand ausſchließlichen Bewußtſeins der Sünde wie Jene zur Gnade gelangt oder nicht.

2. Wenn wir demnach Bewußtſein der Sünde und der Gnade in unſerer Darſtellung von einander trennen: ſo beſchreiben wir abgeſondert zuerſt dasjenige Element des chriſtlichen Selbſtbewußtſeins, welches vermittelſt des andern immer mehr verſchwinden ſoll, welches alſo ſeinen Grund habend in dem Ge-

sammtzustande vor Eintritt der Erlösung dieſen zugleich repräſentirt, und dann abgeſondert dasjenige Element, welches immer weniger durch jenes erſte ſoll begrenzt werden, und welches in der Erlöſung ſeinen Grund habend zugleich die Geſammtkraft von dieſer repräſentirt. Die Trennung dieſer beiden allen chriſtlichen Gemüthszuſtänden, in welche ſich der Gegenſaz eingebildet hat, gemeinſamen Elemente ſtellt ſich ſchon von ſelbſt als möglich dar, ſo wie ohne ſie ſchwerlich jene beiden Beziehungen vollſtändig könnten zur Anſchauung kommen. Schwieriger aber iſt es nach- 390
zuweiſen, daß und wie ſich dieſe Trennung auch in den andern beiden Formen dogmatiſcher Säze ohne Nachtheil des Inhaltes bewerkſtelligen laſſe. Wenn nun zuerſt von der Welt die Rede wäre an und für ſich und nicht in Beziehung auf den Menſchen: ſo würde zuerſt was in der Welt auf den Menſchen einwirkt, immer daſſelbe ſein, dieſer Gegenſaz möchte in dem Menſchen entwikkelt ſein oder nicht, mithin könnte auch kein beſonderes Verhältniß ſtatt finden zu den beiden Gliedern dieſes Gegenſazes. Dasjenige aber, was durch menſchliche Thätigkeit in der Welt geſezt wird, iſt immer für die Welt nur das Werk des ganzen Menſchen; und die Differenzen, welche ſich auf das Gottesbewußtſein beziehen, würden dabei am wenigſten in Anſchlag zu bringen ſein. Nun aber kann hier immer nur die Rede ſein von Beſchaffenheiten der Welt in Bezug auf den Menſchen, und da iſt offenbar, daß ſie ihm eine andere ſein muß, wenn er ſie in dem Zuſtande des ganz gelähmten Gottesbewußtſeins auffaßt, und wenn in dem Zuſtande des ausſchließend herrſchenden. Eben deshalb wird auch in dem chriſtlichen Leben ſelbſt unterſchieden werden können, was in unſerer Weltauffaſſung auf Rechnung der Sünde kommt und was auf Rechnung der Gnade. Daſſelbe gilt auch von den Einwirkungen des Menſchen auf die Welt, in ſofern ſie etwas für ihn ſelbſt ſind und ihm zum Bewußtſein kommen. Denn je mehr Werth dieſer Gegenſaz für ihn hat, um deſto mehr wird ihm auch als gleichartig und zuſammengehörig erſcheinen, was durch die Sünde, mithin ohne Impuls des Got-

teschemmtseins, von ihm ausgegangen iſt, und eben ſo auf der andern Seite das, was durch die Wirkſamkeit der Erlöſung bedingt auch das Gepräge derſelben tragen muß. Was aber endlich die göttlichen Eigenſchaften betrifft, ſo iſt freilich offenbar, daß von einem Zuſtande, welcher Abwendung von Gott iſt, nicht
391 Aſſagen über Gott ausgehn können, ſondern nur erſt, wenn der Menſch irgendwie wieder zu Gott hingewendet iſt; denn alle Aſſagen über Gott ſezen eine Hinwendung zu ihm voraus. Aber auch wenn die Sünde von einem Zuſtande herrſchenden Gottesbewußtſeins aus betrachtet wird, können doch göttliche Eigenſchaften, welche ſich auf die Sünde abgeſehen von ihrem Verſchwinden durch die Erlöſung beziehen, nicht gedacht werden. Denn da alle göttlichen Eigenſchaften Thätigkeiten ſind, ſo könnten dies nur Thätigkeiten zur Erhaltung und Beſtätigung der Sünde ſein, ſolche anzunehmen würde aber der chriſtlichen Frömmigkeit widerſtreiten. Und eben ſo wenn wir eine göttliche Wirkſamkeit ſezen wollen, in welcher das Gottesbewußtſein gegründet iſt, aber nicht als aus der Sünde ſich entwikelnd und durch die Sünde begrenzt: ſo könnte auch dieſe nur in göttlichen Eigenſchaftsbegriffen dargeſtellt werden, in denen der chriſtliche Charakter ganz zurükträte, welcher dann in dem Gebiet dieſer Form nirgend würde zur Erſcheinung kommen. Wohl aber iſt der chriſtlichen Frömmigkeit, ſo gewiß ſie die Erlöſung als eine göttliche Anſtalt anerkennt, natürlich Aſſagen über Gott aufzuſtellen, welche ſich auf das Gottesbewußtſein beziehn; ja dieſe werden es eben ſein, welche der göttlichen Urſächlichkeit, wie ſie ſich in unſerm ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl im allgemeinen abſpiegelt, Richtung und Abzwekkung andrüken, ſo daß die den Sazen unſeres erſten Theils zum Grunde liegenden Vorſtellungen erſt durch die Verbindung mit dieſen zu völliger Beſtimmtheit und lebendiger Anſchaulichkeit gelangen. Um nun dieſe Aſſagen auszumitteln, iſt zwar keineswegs nothwendig, die beiden Glieder unſeres Gegenſazes von einander zu trennen; aber doch wird es eine richtige und vielleicht des oben angeführten wegen vorzügliche Methode

sein, die göttliche Wirksamkeit, durch welche das Gottesbewußtsein zur Herrschaft gelangt, zu beschreiben, wenn wir zuerst fragen, 392
was für göttliche Eigenschaften sich in dem Zustande der Sünde, aber freilich nur sofern darin die Erlösung erwartet und vorbereitet wird, zu erkennen geben, und dann wiederum auf was für welche die werdende Herrschaft des Gottesbewußtseins zurükkweiset, so wie sie sich aus dem Zustande der Sünde durch die Erlösung gestaltet. Wären diese denn, was jedoch offenbar von den lezten 393
weniger gilt als von den ersten, auch nur Abstractionen: so würden sie doch zusammengeschaut, wie ja auch das Ineinandersein jener beiden Elemente die Wahrheit des christlichen Lebens bildet, eine lebendige Anschauung; und schauen wir sie dann auch mit den in unserem ersten Theil aufgestellten göttlichen Eigenschaften zusammen, so muß dann die Darstellung unsers Gottesbewußtseins unter dieser Form vollendet sein.

2) Es läßt sich sonach eine zwiefache Anordnung dieses Theils der Glaubenslehre denken. Wir können die drei Formen dogmatischer Sätze zur Haupteintheilung machen, und in jeder zuerst, was sich auf die Sünde, und dann, was sich auf die Gnade bezieht, abhandeln. Wir können auch diese beiden Elemente unseres Selbstbewußtseins als Hauptglieder aufstellen, und zuerst nach allen drei Formen von der Sünde handeln, dann aber eben so von der Gnade. Die lezte scheint um deswillen vorzüglich zu sein, weil dann die Haupteintheilung durch das gebildet wird, was in dem unmittelbaren christlichen Selbstbewußtsein getheilt ist. Sonach zerfällt dieser Theil in zwei Seiten, in dem zuerst das Bewußtsein der Sünde nach allen drei dogmatischen Formen, und dann eben so das der Gnade entwikkelt wird.

393 Des Gegenſazes.

## Erſte Seite.

## Entwikklung des Bewußtſeins der Sünde.

§. 65. Alle hier aufzuſtellenden Säze müſſen mit denen gleicher Form des erſten Theils zuſammenſtimmen und ſich auf ſie beziehen, eben ſo aber müſſen ſie auf die Säze der zweiten Seite, welche das Bewußtſein der Gnade entwikkeln, hinſehn, und dieſe dabei vorbehalten bleiben.

1. Ein ſcheinbarer Widerſpruch drängt ſich hier wol einem Jeden von ſelbſt auf, ſobald die Sünde an und für ſich ſoll betrachtet werden. Denn dürfen wir auf unſerm Standpunkt jede eintretende Hemmung der Wirkſamkeit des Gottesbewußtſeins nur als die That der Menſchen anſehen: ſo ſteht ſie als Abkehr von Gott in Widerſpruch mit der den Menſchen als lebender Trieb zukommenden und von uns ſo vorausgeſezten Richtung auf das Gottesbewußtſein. Und eben ſo ſchwer ſcheint es zu ſein, daß das wirkliche Beſtehen der Sünde vereinbar ſein ſoll mit der göttlichen Allmacht, indem alsdann die Abkehr des Menſchen von Gott doch nicht minder müßte von Gott geordnet ſein wie alles 394 andere, weil ja der Menſch auch im Zuſtand der Sünde in den Naturzuſammenhang geſtellt iſt, und nur nach Maaßgabe ſeiner

Stellung in diesem, welchem ja die göttliche Ursächlichkeit dem ganzen Umfange nach gleich gesezt ist, die Sünde sich in ihm entwikkeln kann. Und giebt es göttliche Eigenschaften, welche sich auf die Sünde beziehn, ohne doch eine Erhaltung und Bestätigung derselben zu sein: wie soll im Zusammenhang mit allem durch die ewig allwissende göttliche Allmacht gewordenen auch das, was seinem Wesen nach nicht fortbestehen soll, geworden sein? Ist endlich Sünde nur, wo eine Unkräftigkeit des Gottesbewußtseins ist, und entwikkelt sie sich aus dem Menschen auf Veranlassung der Eindrükke, welche er von der Gesammtheit des endlichen Seins empfängt: wie sollte dadurch nicht aufgehoben werden, was wir als ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen und auch als Vollkommenheit der Welt in Beziehung auf ihn gesezt haben?

2. Kann nun gleich dieser Widerspruch nur scheinbar sein, da ja jene und diese Säze gleich sehr auf unser unmittelbares Selbstbewußtsein zurükkgehn, welches als die Wahrheit unsers Daseins nicht mit sich selbst in Widerspruch sein kann: so geht doch aus diesem Verhältniß hervor, daß hier ein Ort ist, welcher eine Menge von Schwierigkeiten darbietet. Denn neigt man zu sehr dahin, die Sünde aus dem Umkreis der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott auszuschließen, so streift man unvermeidlich an das manichäische; und will man sie mit der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen vertragen, so ist das pelagianische kaum zu vermeiden. Ja man kann sagen, daß in der Entwikklung der kirchlichen Lehre das Schwanken zwischen diesen entgegengesezten Punkten niemals ganz zur Ruhe gekommen ist. Wenn aber auch dieses jezt nicht zu bewerkstelligen und keine Formel aufzufinden ist, welche nicht Einigen scheinen sollte mehr nach dieser, und Andern mehr nach jener Seite zu liegen: so ist wenigstens im Allgemeinen der zweite Theil unseres Sazes eben 395
so geeignet, die Schwierigkeiten zu ebnen, wie der erste Theil sie aufregen muß. Denn sollen wir in den Aussagen über die Sünde immer die künftigen über die Gnade im Auge haben, so

können wir die Sünde nur betrachten einerseits als dasjenige, was nicht sein würde, wenn nicht auch die Erlösung hätte sein sollen, und dann verschwindet jede scheinbare Nothwendigkeit uns dem manichäischen zu nähern; andrerseits auch als das, was wie es verschwinden soll, nur durch die Erlösung verschwinden kann, und gehen wir von hier aus, so könnten wir fast nur muthwillig an das pelagianische gerathen. Soll sich aber nicht durch die Nothwendigkeit, uns auf die in der Kirche geltenden Ausdrükke zu beziehen, diese Gefahr immer wieder erneuern: so müssen wir auf das Recht Anspruch machen, sie so auszulegen, wie dieses am sichersten vermieden wird, oder wenn sie sich dazu nicht hergeben, dann sie gegen andere zu vertauschen. Und zu dem einen oder dem andern werden wir bei allen drei Formen greifen müssen, um der reinen Lösung der Aufgabe wenigstens näher zu kommen.

# Erſter Abſchnitt. 396

## Die Sünde als Zuſtand des Menſchen.

§. 66. Wir haben das Bewußtſein der Sünde ſo oft das in einem Gemüthszuſtand mitgeſezte oder irgendwie hinzutretende Gottesbewußtſein unſer Selbſtbewußtſein als Unluſt beſtimmt; und begreifen deshalb die Sünde als einen poſitiven Widerſtreit des Fleiſches gegen den Geiſt.

1. Wir können ohne unſerer Methode untreu zu werden auch von der Sünde nicht urſprünglich eine objective Erklärung aufſtellen, ſondern müſſen auf das eigne Selbſtbewußtſein zurükgehn, welches einen Zuſtand als Sünde ausſagt, und dies hat um ſo weniger gegen ſich als die Sünde in dem Leben des Chriſten nicht vorkommen kann ohne ein ſolches Bewußtſein. Denn dieſe Bewußtloſigkeit wäre nur eine neue Sünde, welche doch ſpäter auch als ſolche müßte zum Bewußtſein kommen. Kommt es nun zunächſt darauf an das charakteriſtiſche in dem Bewußtſein der Sündloſigkeit aufzufaſſen, ſo dürfen wir daſſelbe in dem Gebiet der chriſtlichen Frömmigkeit nicht außerhalb des Verhältniſſes zum Gottesbewußtſein ſuchen; und ſo bleibt nur übrig, daß wir alles als Sünde ſezen, was die freie Entwikklung des Gottesbewußtſeins gehemmt hat. Iſt nun in dem fraglichen 397
Moment ſelbſt Gott im Selbſtbewußtſein mitgeſezt geweſen, dieſes Gottesbewußtſein aber hat nicht vermocht die andern wirkſamen

Elemente zu durchdringen und so den Moment zu bestimmen: so ist dann Sünde und Bewußtsein der Sünde gleichzeitig, und im sinnlichen Selbstbewußtsein ist vermöge der Befriedigung desselben Lust, im höheren aber wegen der Unkräftigkeit des Gottesbewußtseins Unlust gesezt. Ist aber Gott in dem Moment selbst gar nicht mitgesezt gewesen, so folgt das Bewußtsein der Sünde auf die Sünde selbst, wenn die Vergegenwärtigung des Moments das Gottesbewußtsein ausstößt, indem sich zeigt, daß das Gottesbewußtsein sich den Moment nicht aneignen kann, mithin auch nicht als zustimmende Weise dabei ruhend vorausgesezt werden darf. Gesezt aber das Gottesbewußtsein hat den Moment bestimmt, und im höheren Selbstbewußtsein ist Lust gesezt, so ist doch in jedem Gefühl der Anstrengung dabei ein — mithin jede Lust partiell aufhebendes — Bewußtsein der Sünde mitgesezt, weil wir uns bewußt sind, daß wenn die jezt überwundenen sinnlichen Elemente von außen verstärkt worden wären, das Gottesbewußtsein dann nicht vermocht haben würde den Moment zu bestimmen. In diesem Sinne nun giebt es, aber nur weil es einen lebendigen Keim der Sünde giebt, welcher immer im Begriff ist hervorzubrechen, auch ein immerwährendes Bewußtsein der Sünde, welches nur bald der Sünde selbst als warnende Ahndung vorangeht, bald sie als innerer Vorwurf begleitet oder ihr als Reue nachfolgt. Daß aber auf einen Moment wie der beschriebene kein Gottesbewußtsein jemals sich richtete, könnte nur geschehen, entweder wenn zwischen demselben und der fraglichen Klasse von Handlungen in dem Handelnden noch gar kein Verhältniß besteht, und dann befände er sich in dem Zustand der Unschuld, oder wenn das Gottesbewußtsein gar nicht mehr wirksam in ihm ist, und dies wäre der Zustand der Verstokkung.

398 2. Denken wir uns nun einen Zustand so, daß das Fleisch d. h. die Gesammtheit der sogenannten niedern Seelenkräfte nur Empfänglichkeit hat für die von dem Ort des Gottesbewußtseins ausgehenden Impulse, ohne ein selbständig bewegendes Princip zu

sein: so ist ein Widerstreit zwischen beiden nicht möglich, aber wir haben dann auch einen unsündlichen Zustand gedacht. Beide Potenzen würden dann in jedem Moment im Selbstbewußtsein vollkommen eins, indem jeder Moment im Geist anfinge und auch im Geiste endete, und das Fleisch sich nur als lebendiges Zwischenglied, als gesundes Organ verhielte ohne je etwas vom Geist nicht begonnenes und geleitetes, sei es als eigenen Akt sei es als eingemischten fremdartigen Bestandtheil eines vom Geist ausgehenden Aktes, zur Erscheinung zu bringen. So lange nun beide noch nicht in diesem Sinne eins geworden sind, bestehen Geist und Fleisch als zwei einander widerstrebende Agentien [1]; und sofern der Geist auf jene vollkommne Einheit dringt, wird dieser Zustand nur als ein Unvermögen desselben geschätzt werden können. Die Möglichkeit hiezu haben wir auch bei Behandlung der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen [2] übrig gelassen, nur daß dort nur diejenigen Verhältnisse durchzuführen waren, welche die Prinzipien zu der fortschreitenden Entwikklung in sich enthalten. Ist nun aber in der Seele des Christen das Bewußtsein der Sünde nie gesezt ohne das Bewußtsein von der Kraft der Erlösung [3], so ist jenes Bewußtsein auch nie wirklich ohne seine ergänzende Hälfte, die wir aber erst später zu beschreiben haben, und für sich allein repräsentirt jenes nur den außer dem Gebiet der Erlösung herrschenden Zustand eines hoffnungslosen Unvermögens des Geistes. — Mit dieser Erklärung der Sünde als einer durch die Selbstständigkeit der sinnlichen Functionen verursachten Hemmung der bestimmenden Kraft des Geistes sind zwar diejenigen vereinbar, welche die Sünde selbst als eine Abwendung vom Schöpfer beschreiben [4], weniger aber die, welche die Sünde als Uebertretung des göttlichen Gesezes erklären [5]. Allein es kann auch wenig darauf ankommen

[1] Gal. 5, 17. Röm. 7, 18—23.

[2] S. 5. 69.

[3] Röm. 7, 25. 8, 2.

[4] Conf. Aug. XIX. Voluntas . . . quae avertit se a Deo.

[5] Mehrere dergl. bei Gerhard loc. th. T. V. p. 2. sqq.

dieſe Uebereinſtimmung feſtzuhalten, weil in dem Sinne, in welchem ſich Gott und das ewige Geſez unterſcheiden laſſen, als ob man ſich wol von dieſem lezteren als von einem einzelnen vielleicht willkührlichen Acte Gottes abwenden könne ohne von ihm ſelbſt, Geſez kein urſprünglich chriſtlicher Ausdruk iſt, und deshalb in einen höheren aufgenommen werden muß. Man würde ihn nun ſehr unbeſtimmt und willkührlich erweitern müſſen um alles hineinzubringen was nicht nur in Werken ſondern auch in Gedanken und Worten Sünde ſein kann. Unſere Erklärung iſt aber die natürlichſte Einheit zu dieſer Eintheilung. Denn wenn ein Gedanke oder ein Wort nicht als eine That betrachtet einen Moment ausfällen, ſo würde er auch nur mit Unrecht Sünde genannt. Urſprünglich chriſtlicher aber auch mit der unſrigen unmittelbar zuſammenſtimmend iſt die, welche ſagt, Sünde ſei, wenn wir begehren, was Chriſtus überſieht [1] und umgekehrt.

§. 67. Wir ſind uns der Sünde bewußt als der Kraft und des Werkes einer Zeit in welcher die Richtung auf das Gottesbewußtſein noch nicht in uns hervorgetreten war.

400 1. Es liegt eigentlich ſchon in der Beziehung dieſes Sazes auf alles bisherige, daß in jener Zeit, auf welche das Bewußtſein der Sünde zurükweiſet, ſie nicht ſo wie wir uns jezt ihrer bewußt ſind als Sünde in uns geſezt war. Denn ſo kann ſie nur mit dem Gottesbewußtſein zugleich und in Bezug auf daſſelbe geſezt ſein. Iſt das Gottesbewußtſein noch nicht entwikkelt: ſo iſt auch noch kein Widerſtand gegen daſſelbe, ſondern nur eine Fürſichthätigkeit des Fleiſches, welche in Zukunft zum ein Widerſtand gegen den Geiſt der Natur der Sache nach werden wird, vorher aber nicht eigentlich als Sünde wol aber als Keim der

[1] Aug. de vera. relig. 31. Non enim ullum peccatum committi potest, nisi aut dum appetuntur ea quae ille contemsit aut fugiuntur quae ille sustinuit.

Sünde betrachtet werden kann. So urtheilen wir auch allgemein über die Einzelnen auf den erſten Entwikklungsſtufen, und nicht anders auch über ganze Völker und Zeitalter. Der Saz iſt aber nicht ſo zu verſtehen, als ob alle Sünde auch ihrem Inhalt nach ſchon in jene Zeit zurükkzulegen ſei; ſondern er redet nur vom ſündlichen Zuſtand im Allgemeinen. Denn nicht alle Functionen des niedern Lebens, welche in Widerſtreit mit dem Geiſt gerathen können, ſind ſchon vor dem Gottesbewußtſein entwikkelt; indem ſie ſich aber entwikkeln, ohne daß das Gottesbewußtſein in ihren erſten Anfängen auf ſie gerichtet wird, entſteht daſſelbe Reſultat.

2. Widerſtand, als Thätigkeit durch welche eine entgegengeſezte aufgehoben werden ſoll, iſt des Mehr und Minder empfänglich mithin eine intenſive Größe als ſolche durch die Zeit bedingt, und wenn in einem lebendigen gedacht auch durch die Wiederholung in der Zeit wachſend zur Fertigkeit. Unſer Saz nun geht auf die allgemeine Erfahrung zurükk, daß in Jedem das Fleiſch ſich ſchon als eine Größe zeigte eher den Geiſt noch eine Waz und daher folgt, daß ſobald der Geiſt in das Gebiet des Bewußtſeins eintritt — und es gehört zur urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen, daß die Fürſichthätigkeit des Fleiſches doch das Hervortreten des Geiſtes nicht an und für ſich verhindern 401
kann — auch der Widerſtand geſezt iſt, das heißt, daß wir uns ſo, wie das Gottesbewußtſein in Einem erwacht iſt, auch der Sünde bewußt werden. Nun aber iſt die Thätigkeit des Geiſtes, ſowol überhaupt in der Form des menſchlichen Lebens, als auch beſonders in dem Beſtreben über das Fleiſch die Herrſchaft zu erlangen, ebenfalls eine intenſive Größe, und als eine lebendige auch durch die Wiederholung in der Zeit zur Fertigkeit heranwachſend. Die Stärke alſo, welche der Geiſt allmählig gewinnt, iſt das Werk und die Kraft der Zeit ſeit dem Erwachen des Gottesbewußtſeins, wenngleich freilich im Zuſammenhang mit der vorher ſchon gegebenen geiſtigen Kraft durch deren Anregung jenes Erwachen erfolgt iſt; die Stärke des Widerſtandes aber, den das

Fleiſch leiſtet, und der ſich im Bewußtſein der Sünde ausdrükt, hängt ab von dem Vorſprung welchen das Fleiſch zu jener Zeit ſchon gewonnen hatte [1], allerdings aber auch im Zuſammenhang mit dem Geſammtleben, in welchem das Maaß jenes Vorſprunges ſeinen Grund hat. Ließe ſich nun das Geſammtverhältniß, von dem Erwachen des Gottesbewußtſeins an, auffaſſen als ein allmähliges Kraftgewinnen des Geiſtes über das Fleiſch: ſo könnte das Selbſtbewußtſein ſchwerlich einen ſolchen Charakter haben wie Bewußtſein der Sünde; und deshalb muß der lezte um ſo mehr zurüktreten, je mehr jene Auffaſſung ſich geltend macht und umgekehrt. Wir finden uns aber immer in einer ungleichmäßigen Entwikklung, mithin den Geiſt in ſeiner Thätigkeit durch das Fleiſch gehemmt, wodurch eben das Bewußtſein der Sünde bedingt iſt. Dieſe Ungleichmäßigkeit iſt zunächſt eine zwiefache. Einmal ſofern die Entwikklung des Geiſtes ſtoßweiſe erfolgt durch von einander entfernte Augenblikke ausgezeichneter Erleuchtung und
402 Belebung. Erſcheint nun nach einem ſolchen die Thätigkeit des Geiſtes geringer als während deſſelben, oder entſpricht ſchon von Anfang an die Belebung nicht der Erleuchtung: ſo werden wir uns des Zuſtandes als Sünde bewußt, weil in der Erfüllung des Momentes das Fleiſch ſiegreich iſt über das Streben des Geiſtes [2]. Demnächſt aber ſind wir uns des Geiſtes als Eines bewußt; das Fleiſch aber iſt ein vielfaches und dieſes vielfache unter ſich ungleich, ſo daß auch der Geiſt ſich nicht gleichmäßig dazu verhalten kann. Indem aber ſein Anſpruch überall derſelbe iſt, ſo erſcheint er auch überall, wo er weniger bewirken kann, als zurükgewieſen und beſiegt, mithin der Menſch im Zuſtand der Sünde. Je mehr wir nun den Zuſtand des geiſtigen Lebens auf einen bewußten Anfang zurükführen, auf ein allgemeines gleichſam Sich ſelbſt gebieten [3], welches in jeder einzelnen geiſtigen Willensrichtung repräſentirt wird: um deſto mehr ſind wir uns auch überall, wo die That jenem Entſchluß nicht entſpricht, einer Gewalt des Flei-

[1] Gen. 8, 21. [2] Röm. 7, 18. [3] Röm. 17, 22.

ſches bewußt; und können nicht anders als dieſe auf die Zeit vor jenem Anfang zurükführen.

§. 68. Wir können die Sünde, wiewol ſie aus der ungleichmäßigen Entwikklung der Einſicht und der Willenskraft ſo zu begreifen iſt, daß durch ihr Vorhandenſein der Begriff der urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen nicht aufgehoben wird, doch nur als eine Störung der Natur auffaſſen.

1. Unſer Saz ſcheint das geſammte geiſtige Leben unter den Gegenſaz von Verſtand und Willen zu bringen, aber er hat keinesweges die Abſicht das dritte zu dieſen beiden nämlich das unmittelbare Selbſtbewußtſein, wovon wir vielmehr überall ausgehen in unſerer Darſtellung, grade hier in Schatten zu ſtellen; vielmehr iſt recht eigentlich das Verhältniß des Selbſtbewußtſeins zu jenen beiden das Maaß der Ungleichmäßigkeit ihrer Entwikklung. Denken wir uns das oben erwähnte Sich ſelbſt gebieten in ſeiner Allgemeinheit: ſo iſt es nichts anders als die Einſicht von der ausſchließenden Vorzüglichkeit derjenigen Zuſtände, welche ſich mit dem Gottesbewußtſein einigen ohne es zu hemmen. Dieſe Einſicht aber kann nicht entſtehn, ohne daß der Einzelne ſie ſich aneignete, welches nur durch einen Act des Selbſtbewußtſeins geſchieht, in welchem unter der Form der Billigung und Anerkennung dieſe Einſicht nun Gebot wird. Daß nun dieſe Aufregung des Selbſtbewußtſeins ſchneller auf die Einſicht folgt als ſie im Stande iſt die Willenserregungen zu beſtimmen, iſt eben die Ungleichmäßigkeit, mit welcher die Sünde und das Bewußtſein derſelben gegeben iſt. Dieſe können wir uns auf zwiefache Weiſe gleich von vorn herein als aufgehoben denken; und in beiden Fällen wird es dann kein Bewußtſein der Sünde geben. Denn wenn Einer nur in demſelben Maaß allmählig zur Einſicht über das Verhältniß der verſchiedenen Zuſtände zum Gottesbewußtſein gelangt, wie auch ſeine Anerkennung den Willen in

Bewegung ſezen kann: ſo könnte er nicht zu einem Bewußtſein der Sünde gelangen, wie er auch nie ein göttlicheres Leben denken könnte, als welches er in jedem Augenblikk wirklich darſtellt. Und eben ſo, wenn zwar der Gegenſaz gleich ſeinem ganzen Umfange nach geſezt und durchſchaut wäre, aber der Wille wäre auch gleich nach allen Seiten hin ſtark genug um allen Regungen des Fleiſches zu widerſtehen: ſo könnte auch ein ſolcher zu keinem Bewußtſein der Sünde als ſeines eigenen Zuſtandes kommen. Allein beide Fälle finden wir nicht in unſerer Erfahrung; ja es läßt ſich begreifen, daß wir ſie nicht darin finden können. Denn, um bei dem lezten anzufangen, der Gegenſaz ſtellt ſich dem Verſtande dar nach Art und
404 Weiſe eines allgemeinen Bildes oder einer Formel, die im einzelnen Fall gleichſam ſchon von weitem wieder erkannt wird; und ſo empfangen auch die Unmündigen bald nach den erſten eignen Erregungen dieſe Einſicht von den Erwachſenen. Aber der Stoß, welchen die gebietende Anerkennung dem Willen zu geben hat, muß — eben weil das Fleiſch es nur mit dem einzelnen zu thun hat, und von dem allgemeinen nichts weiß — in jedem einzelnen Fall ein beſonderer ſein; wobei denn das Fleiſch die Gewöhnung als das eigentliche Geſez in den Gliedern [1] für ſich hat, dem Geiſt aber nur ſehr allmählig die früheren glüklicheren Momente zu Statten kommen. Gehn wir aber auf den erſten Fall zurükk: ſo könnte man ſich dies — wiewol uns nirgend ein vollkommnes Gleichgewicht gegeben iſt, ſondern überall abwechſelndes Hervortreten und Zurükkweichen vorkommt — doch vielleicht bei einem Einzelnen als möglich denken, nicht aber in einem Zuſammenleben. Denn Alle würden nicht denſelben Gang gehn, und alſo Jeder bei Andern ſehn und dann auch anerkennen müſſen, wozu er doch die Willenskraft nicht in demſelben Augenblikk hätte. Wie nun ohne dieſe Ungleichmäßigkeit — zu der man ſich allerdings als Gegenſtükk auch ein Zurükkbleiben des Verſtandes

[1] Röm. 7, 23.

hinter dem Willen denken kann, wiewol dies nur scheinbar wäre — ein Bewußtsein der Sünde nicht entstehen könnte: so ist es aus derselben auch ohne weiteres zu begreifen; so daß auch niemand eine andere Art zu demselben zu gelangen wird angeben können. Auch das ohnstreitig schlimmste begreift sich auf diese Art, nämlich wie der Widerstand des Fleisches auch auf den Verstand zurükwirkt, so daß dieser theils die so herbeigeführten Zustände zu beschönigen sucht, als vertrügen sie sich dennoch mit dem Gottesbewußtsein [1], theils das Gottesbewußtsein selbst schon in seinen ersten Keimen von der Gewalt des Fleisches ergriffen so alterirt 405
und zersplittert wird, daß jeder Zustand sich mit einer Seite desselben verträgt, und so der sittliche Gegensaz selbst verloren geht [2]. Erscheint nun auf diese Weise mit Recht die Abgötterei des gleichen Ursprungs mit der Sünde: so werden als Ueberreste derselben mit gleichem Recht auch alle in dem Sinn anthropopathische Vorstellungen von Gott anzusehen sein, welche jenen Gegensaz abschwächen oder denselben auf ein menschliches Rechtsverhältniß zurükführen.

2. Demohnerachtet kann man nicht sagen, daß die Sünde, so wie sie hier aufgefaßt worden, im Widerspruch stehe mit der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, so daß diese dadurch aufgehoben wäre. Vielmehr, müssen wir doch dabei stehen bleiben, daß Sünde im Allgemeinen nur ist, sofern auch ein Bewußtsein derselben ist: so ist dieses immer durch gutes bedingt, welches vorangegangen sein muß, und welches nur ein Resultat jener ursprünglichen Vollkommenheit ist. Denn wir haben nur ein böses Gewissen, theils in sofern wir die Möglichkeit eines besseren einsehn, und dieses also auf eine andere Art in uns eingebildet ist, theils in sofern wir überhaupt ein Gewissen haben, d. h. die Forderung einer Zusammenstimmung mit dem Gottesbewußtsein in uns aufgestellt ist. Daher erscheint uns auch, wenn einem Einzelnen in einem Lebensalter, wo das Gottesbewußtsein entwikkelt sein könnte, oder einem Volk

[1] Röm. 2, 15. [2] Röm. 1, 18. 25.

in einem frühen Zeitalter das Beſſere auch auf jene Art noch nicht eingebildet iſt, das unvollkommne und die Gewalt des Fleiſches nicht als Sünde, ſondern als Rohheit und Unbildung. So daß die Sünde ſich nur an ſchon gebildetem Guten und vermöge deſſelben offenbart, und nur das künftige hemmt. Eben ſo wenn die Sünde dadurch zum Bewußtſein kommt, daß das
406 Gottesbewußtſein auf eine ſinnliche Richtung weniger Wirkſamkeit ausübt als auf andre, geht das Bewußtſein derſelben auch hervor aus der Vergleichung mit ſchon gewordenem Guten. Und dies beſtätigt ſich auch durch das Gegenſtükk zu dem bisherigen, indem ſich auch in dem höchſten Augenblikk der Frömmigkeit noch eine Spur von Bewußtſein der Sünde verbirgt, weil nämlich das Gottesbewußtſein doch nicht unſer ganzes Weſen gleichmäßig durchdringt; und dieſes Minimum pflanzt ſich denn auch in die folgende Zeit hinüber, weil ein ſolcher Moment auch nicht gleichmäßige Wirkungen nach allen Seiten zurükklaſſen kann. Der Zuſtand der Sündlichkeit ſezt alſo in ſeinem ganzen Umfang die urſprüngliche Vollkommenheit voraus und iſt durch dieſelbe bedingt; ſo daß, wie dieſer Begriff die Einheit unſerer Entwikklung ausdrükkt, ſo ihrerſeits die Sünde das vereinzelte und zerſtükkelte in derſelben, wodurch aber jene Einheit keinesweges aufgehoben wird.

3. Könnten wir nun, wie wir die Sünde im Zuſammenſein mit der urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen zu begreifen vermögen, auch über die Unvermeidlichkeit derſelben eine vollſtändige Gewißheit haben: ſo würde uns nichts übrig bleiben, als uns bei derſelben zu beruhigen. Das natürlichſte wäre dann zu ſagen, das Bewußtſein, welches wir durch das Bewußtſein der Sünde bezeichnen, ſei in ſeinem ganzen Umfang, auch das verunreinigte und durch Zerſpaltung in ſeiner Eigenthümlichkeit zerſtörte Gottesbewußtſein mit hineingerechnet, nichts anders als das durch einzelne Handlungen und Zuſtände uns vergegenwärtigte Bewußtſein des uns noch fehlenden Guten. Aber dieſe An-

ſicht, welche mit der Wahrheit der Sünde auch die Nothwendigkeit der Erlöſung aufhebt, läßt überall für die eigenthümliche Thätigkeit eines Erlöſers ſo wenig Spielraum übrig, daß ſie kaum noch für eine chriſtliche gehalten werden kann. Nun aber iſt allerdings ſchon die Gewißheit, mit der wir uns des in einem aus- 107
gezeichneten Augenblikk in uns geſezten Guten bewußt ſind, zugleich die Gewißheit von der Vermeidlichkeit aller Momente, in denen derſelbe Grad der Willenskraft nicht nachzuweiſen iſt, und jede rükkgängige Bewegung iſt eine Störung der urſprünglich angelegten; ſo daß die Erfahrung von einem Zurükktreten der Willenskraft und das Bewußtſein von der Vermeidlichkeit der Sünde, ſo wie die Auffaſſung derſelben als einer Störung der Natur in ſo weit eines und daſſelbige iſt. Aber um eine gänzliche Vermeidlichkeit des poſitiven Widerſtandes, den das Fleiſch leiſtet, als etwas mögliches zu ſezen, dazu gehört die Gewißheit einer ſeit dem erſten Hervortreten des Gottesbewußtſeins ſtetig fortgegangenen Entwikklung ſeiner Gewalt bis zu einer abſoluten Stärke, d. h. einer unſündlich entwikkelten menſchlichen Vollkommenheit. Auf dieſer Gewißheit beruht alſo beides gleichmäßig, das volle Bewußtſein der Sünde als einer Störung der Natur, und der Glaube an die Möglichkeit einer Erlöſung durch die Mittheilung der ſo bewährten geiſtigen Kraft. Denn wenn auch unſern vollkommenſten Zuſtänden noch die Spur der Sünde anhängt, und dies die Ausſage unſeres menſchlichen Gemeinbewußtſeins iſt: ſo kann nur derjenige, auf den wir dieſes Gemeinbewußtſein nicht übertragen, und nur ſofern wir es mit Recht auf ihn nicht übertragen, welches Recht eben in der obigen Formel ausgeſprochen wird, eine wahrhaft erlöſende Thätigkeit ausüben [1]. Das Bewußtſein der Sünde aber kommt freilich aus dem Geſez [2], aber wie dieſes ſelbſt in der Mannigfaltigkeit einzelner Vorſchriften nur eine unvollkommne Darſtellung des Guten iſt, und auch in der Einheit einer allumfaßenden Formel die Möglichkeit

[1] Röm. 7, 24. — 8, 2. [2] Ebendaſ. 7, 7.

seiner Befolgung nicht mit darlegt, so bleibt auch die hieraus
408 entstehende Erkenntniß der Sünde theils unvollständig theils zweifelhaft, und nur in der völligen Unsündlichkeit und der absoluten Geisteskräftigkeit des Erlösers wird uns die vollkommne Erkenntniß der Sünde. Und sie kann uns nur als Störung der Natur erscheinen, da die Möglichkeit vorliegt, daß unter Voraussezung der oben beschriebenen ursprünglichen Vollkommenheit das Gottesbewußtsein sich bis zu der Reinheit und Heiligkeit, die es in dem Erlöser hat, von dem ersten Menschen an stätig hätte entwikkeln können.

**§. 69.** Wir sind uns der Sünde bewußt theils als in uns selbst gegründet, theils als ihren Grund jenseit unseres eignen Daseins habend.

1. Das in jedem Einzelnen auf besondere Weise ungleichmäßige Verhalten der verschiedenen Richtungen und Verrichtungen der Sinnlichkeit zu der höheren Geistesthätigkeit ist gegründet in einer, vorläufig wollen wir sagen angebornen, Differenz dieser Richtungen, welche eines Jeden eigenthümliche Persönlichkeit constituiren hilft. Wir sehen aber dergleichen Differenzen theils innerhalb desselben Geschlechts sich fortpflanzen, und so auch bei Bildung neuer Familien aus verschiedenen Geschlechten zusammenarten, theils finden wir sie in großen Massen als Eigenthümlichkeit der Stämme und Völker feststehend. Vermöge dieser Abhängigkeit also der besonderen Gestaltung des einzelnen Lebens von einem großen gemeinsamen Typus, so wie vermöge der Abhängigkeit der späteren Generationen von den früheren liegt der Grund der Sünde eines Jeden höher hinauf in einem früheren als sein eigenes Dasein. Daher auch wenn jemand angeborne Differenzen läugnend sie nur der Erziehung zuschreibt, bleibt die Sache dieselbe; indem auch die Erziehungsweise in Neigungen und Erfahrungen gegründet ist, welche dem Dasein des zu erziehenden vorangingen. Sofern hingegen das Hineilen

einer ſinnlichen Erregung zu ihrem Ziel ohne ſich dem höheren Selbſtbewußtſein zu ſtellen doch unläugbar die That des Einzel- 409
nen iſt, muß auch jede einzelne Sünde deſſelben in ihm ſelbſt begründet ſein. Vermittelſt der einen Betrachtungsweiſe unterſcheiden wir unſere Gutartigkeit, indem auch manche ſinnliche Richtung nicht über das vom Geiſte ſelbſt ihnen abgeforderte hinausſtrebt, von unſerer Bösartigkeit, und ſind uns beider als mitempfangener und mitbekommener bewußt; vermöge der andern aber erkennen wir auch in unſerer Bösartigkeit unſere Sünde, weil wir ſie nämlich, ſtatt ſie ſchon überwunden zu haben durch unſere That, vielmehr ſelbſtthätig fortpflanzen von einem Moment zum andern.

2. Daß der Eine ſich mehr zur Betrachtung hinneigt, wobei denn die Wirkſamkeit nach außen entweder überhaupt ſchwach iſt, oder wenn auch ſtark doch roh und ungebildet; ein Anderer hingegen ſich ganz auf die Wirkſamkeit nach außen wirft, das Denken aber bei ihm entweder überhaupt ſelten eintritt oder wenigſtens ſtumpf bleibt und verworren: dies rechnen wir auch zu den angebornen Differenzen. Nun wird freilich auch der Erſte durch das gemeinſame Leben in das Gebiet der Wirkſamkeit hineingezogen, und auch dem Andern werden irgendwie die in dem Gemeingebiet geltenden Ergebniſſe der Betrachtung eingebildet werden; aber jene urſprünglichen Differenzen wirken doch fort, und die erwachende Frömmigkeit wird ſich bei dem Erſten leichter mit dem Gedanken einigen, die Handlungsweiſen aber werden fleiſchlich bleiben, bei dem Andern hingegen der Verſtand widerſtrebend, ſo daß ſich die Sünde in Jedem auf andere Art geſtaltet. Wiefern nun dieſe Verſchiedenheit mit eines Jeden natürlicher und aller That vorangehender Anlage zuſammenhängt: inſofern iſt auch die Sünde eines Jeden ihrer Geſtaltung nach jenſeit ſeines eigenen Lebens begründet. Inwiefern aber doch jeder Moment, ſei er nun durch Vorſtellung oder Handlung im engeren Sinne erfüllt, doch immer nur durch Selbſtthätigkeit zu

410 Stande kommt, auch der, welcher ohnerachtet des Gottesbewußtseins ſchon aufgeregt iſt, daſſelbe doch nicht in ſich trägt: ſo iſt die Sünde eines Jeden auf gleiche Weiſe ihrer Wirklichkeit nach auch in ihm ſelbſt begründet.

3. Das nämliche gilt auch von der bei allen Menſchen früher als die geiſtige eintretenden Einwirkung des ſinnlichen Lebens, daß ſie nicht abhängig iſt von dem einzelnen Menſchen ſelbſt. Denn das Hineintreten des Ich in dieſe Welt durch Empfängniß und Geburt kann unſer unmittelbares Selbſtbewußtſein keineswegs als unſere eigne That erkennen, wenn auch die Speculation bisweilen eben dieſes als den urſprünglichſten ſelbſt verſchuldeten Abfall darzuſtellen verſucht hat. Vielmehr wie dieſer Eintritt überhaupt für jedes ſpätere Geſchlecht bedingt iſt durch die That des früheren: ſo iſt auch die durch die frühere Entwikklung der Sinnlichkeit bedingte ſündhafte Selbſtändigkeit derſelben jenſeit des eigenen Daſeins jedes Einzelnen begründet. Iſt aber das Gottesbewußtſein einmal als beſtimmte wirkſame Größe geſezt und eine des Wachsthums fähige: ſo iſt auch jeder Moment, in dem es nicht als jene Größe und mit einem wenn auch nur unendlich kleinen Ueberſchuß gegen frühere ähnliche Fälle zum Vorſchein kommt, eine in dem Handelnden ſelbſt begründete Hemmung der höheren Thätigkeit und wahrhafte Sünde.

Zuſaz. Dieſe zwiefache Beziehung, welche wir nach allen Seiten nur in verſchiedenem Maaß in jedem Bewußtſein der Sünde wiederfinden, iſt der eigentlichſte und innerſte Grund, weshalb die Entwikklung des chriſtlichen Bewußtſeins der Sünde in unſerer kirchlichen Lehre ſich in die beiden Lehrſtükke ſpaltet von der Erbſünde [1] und von der wirklichen Sünde [2]. Auch der wahre Sinn dieſer Theilung geht aus dem bisher entwikkelten deutlich
411 hervor. In dem erſten nämlich wird der Zuſtand der Sünde be-

[1] peccatum originis. [2] peccatum actuale.

trachtet als ein empfangenes und vor aller That mitgebrachtes, worin aber doch zugleich auch die eigene Schuld ſchon verborgen liegt; in dem andern wird er dargeſtellt als erſcheinend in den eignen ſündhaften Thaten, die in einem Jeden ſelbſt begründet ſind, in denen aber jenes empfangene und mitgebrachte ſich offenbart. Nur die hergebrachte Bezeichnung iſt auf jede Weiſe unbequem. Denn in der lezten Formel wird freilich das Wort Sünde ganz dem gemeinen Sprachgebrauch gemäß von der eigentlichen That geſezt; allein der Beiſaz wirklich veranlaßt leicht den verwirrenden Nebengedanken als ob die Erbſünde nichts wirkliches wäre, oder wenigſtens als ob es in demſelben Sinne neben der wirklichen Sünde noch eine bloß ſcheinbare oder außer der That liegende gäbe. In der erſten Formel hingegen drükt das Erb allerdings den Zuſammenhang der ſpäteren Generationen mit den früheren und mit der Erhaltungsweiſe der ganzen Gattung richtig aus; allein das Wort Sünde führt irre, als ob es hier in demſelben Sinne genommen ſei wie in der andern Formel, und dann müßten nur einige wirkliche Sünden eine frühere Begründung haben, andere aber nicht, welches indeß gar nicht die Meinung ſein kann, indem die Erbſünde die alle wirklichen Sünden jedes Einzelnen mitbedingende und vor aller That hergehende Beſchaffenheit des handelnden Subjectes anzeigt [1]. Daher wäre eine Aenderung dieſer ungenauen in der Schrift auch gar nicht befindlichen Bezeichnungen ſehr zu wünſchen; allein dies muß mit großer Vorſicht eingeleitet werden, wozu allerdings die folgende Behandlung einen Beitrag geben will, und es darf nur 112
durch allmählige Annäherungen ausgeführt werden, wenn man nicht den geſchichtlichen Zuſammenhang der Lehre ganz zerreißen und nur neue Mißdeutungen und Mißverſtändniſſe hervorrufen will.

---

[1] Peccatum enim originis non est quoddam delictum quod actu perpetratur: sed intime inhaerét infixum ipsi naturae substantiae et essentiae hominis. Epitom. Art. I. p. 577. Ed. Rech.

## Erſtes Lehrſtück.

## Von der Erbſünde.

**§. 70. Die vor jeder That eines Einzelnen in ihm vorhandene und jenſeit ſeines eignen Daſeins begründete Sündhaftigkeit iſt in Jedem eine nur durch den Einfluß der Erlöſung wieder aufzuhebende vollkommne Unfähigkeit zum Guten.**

Conf. Aug. 2. Docent quod — omnes homines secundum naturam propagati nascuntur . . . sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia, quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his qui non renascuntur per baptismum et spiritum sanctum. — Apol. Conf. 1. hic locus testatur nos non solum actus sed potentiam seu dona efficiendi timorem et fiduciam erga Deum adimere propagatis secundum carnalem naturam . . ut cum nominamus concupiscentiam non tantum actus seu fructus intelligamus sed perpetuam naturae inclinationem. — Conf. gall. IX. Affirmamus quicquid mens humana habet lucis mox fieri tenebras cum de quaerendo Deo agitur, adeo ut sua intelligentia et ratione nullo modo possit ad eum accedere. Item . . nullam prorsus habet ad bonum appetendum libertatem, nisi quam ex gratia et Dei dono acceperit. — Expos. simpl. VIII. Peccatum autem intelligimus esse nativam illam hominis corruptionem . . . qua concupiscentiis pravis immersi . . . nil boni ex nobis ipsis facere imo ne cogitare quidem possumus. — IX. proinde nullum est ad bonum homini liberum arbitrium nondum renato. — Conf. angl. X. Ea est hominis conditio, ut sese
413 naturalibus suis viribus ad fidem convertere et praeparare non possit. Quare absque gratia Dei quae in Christo est ad facienda quae Deo grata sunt nihil valemus. — Repetit. conf. Et haec depravatio est carere iam luce Dei seu praesentiâ Dei quae in nobis fuisset, et est aversio voluntatis nostrae a Deo . . . et hominem non esse templum Dei sed miseram massam sine Deo et sine iustitia.

**1. Dieſe Anſicht von der jedem Einzelnen ſchon mitgegebenen Sündhaftigkeit, ſtimmt mit dem eben ſchon entwikkelten vollkommen überein. Denn iſt auch in dem Leben des in die Ge-**

meinschaft mit der Erlösung aufgenommenen Menschen, um es streng und genau auszudrükken, kein Augenblikk, in welchem nicht Bewußtsein der Sünde als eines gegenwärtigen und wirksamen ein wesentlicher Bestandtheil seines Selbstbewußtseins wäre, wenn dieses klar und vollständig hervortritt [1]: so muß eine Sündhaftigkeit, die auch durch die Kraft der Erlösung nicht vollständig überwunden wird, schon deshalb an und für sich als wahrhaft unendlich betrachtet werden. Und wird durch dieselbe auch die Richtung auf das Gottesbewußtsein verdunkelt und verunreinigt [2], so muß der Mensch kraft eines so unlautern nnd unsichern Gottesbewußtseins, wiewol es auch so noch das Beste in ihm ist, durchaus unfähig sein, nur solche Zustände nicht nur zu entwikkeln, sondern auch nur mit Bewußtsein anzustreben, die mit dem worauf jene Richtung eigentlich geht zusammenstimmten. Führt nun die christliche Frömmigkeit alles, was mit dem Gottesbewußtsein in irgend einer Beziehung steht, auf Sünde oder Gnade zurükk [3]: so müssen wir auch alles, was in unsern Zuständen nicht Sünde ist, auch nur unserm Antheil an der Erlösung zuschreiben, und diese allein für das anerkennen, wodurch jene Unfähigkeit aufgehoben werden kann.

2. Wenn wir nun aber auch diese Unfähigkeit zwischen den 414
beiden Endpunkten des Wollens und Vollbringens [4], zwischen denen alle eigentliche Selbstthätigkeit eingeschlossen ist, ohne Einschränkung zugeben, sofern nämlich unter dem Guten nur das durch das Gottesbewußtsein bestimmte verstanden wird: so darf man doch die mitgebrachte Sündhaftigkeit nicht auch so weit ausdehnen, daß sogar die Fähigkeit die Erlösung in sich aufzunehmen dem Menschen müßte abgesprochen werden, denn diese ist das wenigste, was noch in der zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen gehörigen Richtung auf das Gottesbewußtsein

[1] S. §. 62, 1. §. 64, 1. 2. [2] §. 8, 2. [3] S. §. 62.
[4] Phil. 2, 13. vgl. 4, 13.

geſezt ſein kann [1]. Somit wäre alsdann von allen höheren Gaben, welche die Vorzüge der menſchlichen Natur ausmachen, und an welchen alles, wodurch ſich der Menſch vom Thier unterſcheidet, einigen Antheil haben muß, nichts vorhanden, ſondern ſie wären ſo ganz erſtorben, daß man eigentlich ſagen müßte, die Menſchen würden ohne die menſchliche Natur geboren, welches doch, indem es ausgeſprochen wird, ſich ſchon widerlegt. Die Behauptung aber, daß auch dieſe Fähigkeit verloren gegangen
415 ſei [2], will ſelbſt mit unſerm Glauben an die Erlöſung nicht ſtimmen. Denn die Fähigkeit, die dargebotene Gnade in ſich aufzunehmen, iſt die unnachläßliche Bedingung aller Wirkſamkeit derſelben, ſo daß ohne ſie entweder auch keine Verbeſſerung des Menſchen möglich iſt, oder es wird, damit ſie möglich werde, noch etwas anderes vorausgeſezt, nämlich eine ſolche bei gänzlicher Paſſivität des Menſchen vorgehende Umſchaffung des Menſchen, wodurch nur erſt jene Fähigkeit in ihm hervorgebracht wird. Aber dieſe könnte ja dann gleich auf das Ganze gerichtet und auf dieſelbe Weiſe die vollkommne Heiligung des Menſchen bewirkt werden, wodurch denn die Erlöſung überflüſſig würde. Daher können wir jene Unfähigkeit nur auf die Selbſtthätigkeit in dem

---

[1] Vgl. Conf. belg. XIV. die beiden Aeußerungen: Adeo ut ipsi (homini) tantum exigua illorum (donorum omnium quae a Deo acceperat) vestigia remanserint, und: Nulla enim intelligentia nec voluntas conformis est divinae, nisi quam Christus in illis fuerat operatus.

[2] Solid. declar. II. p. 656. ita ut in hominis natura post lapsum ante regenerationem ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit aut restet, quibus ille ex se ad gratiam Dei praeparare se aut oblatam gratiam apprehendere aut eius gratiae capax esse possit. — Doch wird auch dieſes, wie leicht zu erachten, wenigſtens ſo weit es mit unſerer Behauptung in Widerſpruch ſteht, wieder zurükgenommen durch das folgende p. 671. Hoc Dei verbum etiam nondum ad Deum conversus externis auribus audire aut legere potest. In eiusmodi enim externis rebus homo adhuc aliquo modo liberum arbitrium habet, ut . . . verbum Dei audire vel non audire possit.

engeren und eigentlichen Sinn beziehn, nicht eben ſo auch auf die Empfänglichkeit; und wenn man die lebendige Intusſusception will Anfang der Mitwirkung nennen, ſo würden wir, daß die Erbſünde den Menſchen auch an allem Anfangen und Mitwirken in geiſtigen Dingen hindere [1], nicht unbedingt zugeben. Uebrigens aber iſt das Geſchäft der lebendigen Empfänglichkeit kein Anfangen, ſondern zuerſt muß dasjenige herankommen, was aufgenommen werden ſoll, und ſo auch iſt es eigentlich kein Mitwirken ſondern ein ſich der Wirkung hingeben. Unſere Behauptung hat auch alle Einladungen des Erlöſers für ſich, als welche ſich an dieſe Empfänglichkeit wendeten, und nicht minder die allgemeine Praxis der Verkündiger des Reiches Gottes, welche immer die Menſchen aufforderten, die Gnade Gottes in ſich aufzunehmen. Ja wenn man auch von der Vorausſezung einer ſich unaufhörlich ſteigernden Verſchlimmerung ausgeht, muß man doch 416
mit Auguſtin [2] zugeben, daß dabei immer noch etwas von dem urſprünglichen Guten in der menſchlichen Natur übrig bleiben muß.

3. Sorgfältig aber hat man auch immer innerhalb des Gebietes der Selbſtthätigkeit die Unfähigkeit auf dasjenige beſchränkt, was die chriſtliche Frömmigkeit allein für gut im eigentlichſten Sinne anerkennt; womit zugleich zugeſtanden iſt, daß es einen Gegenſaz des löblichen und tadelnswürdigen giebt, welcher gar nicht von dem Verhältniß des Menſchen zur Erlöſung abhängt; vielmehr wie auch der Unbegnadigte dies löbliche an ſich haben kann, ſo iſt auch der Begnadigte ſich bewußt, es ohne die Hülfe

[1] Sol. decl. p. 643. Repudiantur . . qui docent . . hominem ex naturali nativitate adhuc aliquid boni . . reliquum habere, capacitatem videlicet . . in rebus spiritualibus aliquid inchoandi operandi aut cooperandi.

[2] Enchirid. XII. Quamdiu itaque natura corrumpitur inest ei bonum quo privetur . , quocirca bonum consumere corruptio non potest nisi consumendo naturam.

der Gnade erworben zu haben. Es iſt auch ganz angemeſſen, dies ganze Gebiet durch den Ausdrukk bürgerliche Gerechtigkeit, das Wort im weiteren Sinne genommen, zu bezeichnen. Denn theils hat alles, was dem durch das Gottesbewußtſein beſtimmten und bewirkten am nächſten ſteht, eine volksmäßige Beziehung, und Inſtanzen, die man hiegegen anführen könnte, werden immer nur ſcheinbar ſein; theils kann auch der bürgerliche Gemeingeiſt an die auf das Gemeinweſen ſich beziehenden menſchlichen Handlungen und Zuſtände nicht den Maaßſtab des Gottesbewußtſeins anlegen, ſondern er kann nur die vaterländiſche Geſinnung in möglichſter Reinheit und Vollkommenheit fordern. Dieſe aber, wenn ſie gleich die vollſtändigſte Verläugnung der einzelnen Perſönlichkeit hervorzubringen vermag, iſt doch immer nur die Selbſtliebe des Volks oder Staats als einer zuſammengeſezten Perſon, und kann mit Leidenſchaftlichkeit und Ungerech-
417 tigkeit aller Art gegen die, welche außerhalb dieſes Vereins ſind, verbunden ſein, wenn nicht der Eigennuz oder die Ehrliebe des Gemeinweſens, welche wiederum Eigenliebe ſind, das Gegentheil fordern. Daher auch das beſte auf dieſem Gebiet, ſofern es unabhängig von der Kraft des Gottesbewußtſeins beſteht, nur zur fleiſchlichen Geſinnung, Weisheit und Gerechtigkeit gerechnet werden kann. Viel zu viel aber wird ſchon zugegeben und ein Hauptſtükk der chriſtlichen Frömmigkeit ſehr verdunkelt, wenn man jene Unfähigkeit nur auf die ſogenannten Werke der erſten Tafel beſchränkt, als ob nur dieſe der Menſch nicht ohne Zuſammenhang mit der Erlöſung vollbringen könnte; die Werke der zweiten Tafel aber ganz daſſelbige wären mit jener bürgerlichen Gerechtigkeit, welche der Menſch auch ohne den göttlichen Geiſt zu leiſten vermag. Vielmehr ſind dieſe Werke, ſo wie der Chriſt allein ſie als Erfüllung des göttlichen Gebotes anſehen kann [1], keinesweges nur äußere und fleiſchliche, ſondern wahrhaft geiſtige Werke, welche nur vermöge eines wirkſamen und gereinigten Gottesbewußtſeins mög-

[1] Matth. 22, 37—39, ergänzt durch Joh. 13, 34. und Koloſſ. 3, 23.

lich ſind, ſo daß in dieſer Beziehung zwiſchen Pflichten gegen Gott und Pflichten gegen den Nächſten kein Unterſchied zu machen iſt [1].

§. 71. Die Erbſünde iſt aber zugleich ſo ſehr die eigene Schuld eines Jeden, der daran Theil hat, daß ſie am beſten als die Geſammtthat und Geſammtſchuld des menſch- 418
lichen Geſchlechtes vorgeſtellt wird, und daß ihre Anerkennung zugleich die der allgemeinen Erlöſungsbedürftigkeit iſt.

Conf. aug. II. Quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his qui non renascuntur. — Apol. conf. I. Quodsi has tantas vires habet humana natura .. quorsum opus erit gratiâ Christi? Ibid. II. Quia igitur . . omnes sunt sub peccato . . ideo data est promissio iustificationis propter Christum. — Conf. Basil. VIII. Atque haec lues, quam originalem vocant, genus totum sic pervasit, ut nulla ope nisi divina per Christum curari potuerit. — Conf. gallic. XI. Credimus hoc vitium vere esse peccatum, quod omnes et singulos homines ne parvulis quidem exceptis adhuc in utero matris delitescentibus, aeternae mortis reos coram Deo peragat. — Conf. belg. XV. Credimus quod peccatum originis ita foedum et execrabile est coram Deo, ut ad generis humani condemnationem sufficiat. — Art. Smalc. Si enim ista (sc. hominem posse naturalibus viribus mandata Dei servare) approbantur, Christus frustra mortuus est, cum nullum peccatum aut damnum sit in homine pro quo mori eum oportuerit. — Conf. Bohem. IV. Necessum esse ut omnes norint infirmitatem suam, quodque se ipsos modo nullo servare possint, neque quicquam habere praeter Christum, cuius fiducia sese redimant ac liberent. — Epitom. artic. p. 575. Affirmamus quod hanc naturae corruptionem ab ipsa natura nemo nisi solus Deus separare queat. — Reiicimus .. dogma quo asseritur peccatum originale tantummodo reatum et debitum

[1] Feſtzuhalten iſt daher der ganz allgemeine Ausdruck bei Melanchth. loc. theol. (de lib. arb.) Non potest voluntas exuere nascentem nobiscum pravitatem, nec potest legi Dei satisfacere. — (de pecc.) Peccatum originis est in natis ex virili semine amissio lucis in mente et aversio voluntatis a Deo et contumacia cordis ne possint vere obedire legi Dei.

esse ex alieno delicto . . in nos derivatum. — Solid. decl. p. 639. Et propter hanc corruptionem . . natura aut persona hominis lege Dei accusatur et condemnatur . . nisi beneficio meriti Christi ab his malis liberemur. — Melanchth. loc. p. 94. Propter quam corruptionem nati sunt rei.

1. In nicht wenigen dieſer ſymboliſchen Stellen und bei
419 vielen Glaubenslehrern bekommt die Theſis freilich das Anſehen, als ob die allen Menſchen mitgeborene Sündhaftigkeit, grade in ſofern ſie etwas von anderwärts her empfangenes iſt, doch eines Jeden eigene Schuld ſein ſolle, und zwar eine Schuld, welche unendliche Strafwürdigkeit in ſich ſchließt, ſo daß auch die größte Menge der wirklichen Sünden zu der Strafwürdigkeit nichts hinzufügen könne, welcher ein Jeder ſchon jener ſogenannten Krankheit wegen unterliegt. Und man muß es natürlich finden, daß der Saz unter dieſer Geſtalt von vielen geläugnet iſt, welche die Erbſünde lieber für ein Uebel erklärt haben, um nicht etwas als Schuld anzuerkennen, was ganz jenſeit des eigenen Thuns liegt. — Allein dieſe Wendung in das unglaubliche, dieſen zurükſtoßenden und widrigen Ton bekommt der Saz auch nur dann, wenn man widernatürlich und gegen die richtige und eigentlich wol allgemein anerkannte Regel [1] die Erbſünde aus ihrem Zuſammenhang mit der wirklichen Sünde herausreißt. Und nicht in dem Sinne will dies verſtanden werden, als wäre die Erbſünde nicht eher Schuld, als bis ſie in wirkliche Sünden ausbricht, indem ja der Umſtand, daß es noch an Gelegenheit und an äußerer Anreizung zur Sünde gefehlt hat, den geiſtigen Werth des Menſchen nicht erhöhen kann; ſondern ſo, daß ſie der hinreichende Grund aller wirklichen Sünden in dem Einzelnen iſt: ſo daß eben nur noch etwas außer ihm und nicht etwas neues in ihm hinzuzukommen braucht, damit die wirklichen Sünden ſich entwikeln. Ein rein empfangenes iſt die Erbſünde nur in dem Maaß, als die Selbſtthätigkeit des Einzelnen noch nicht

[1] Melanchth. loc. p. 110. Itaque semper cum malo originali simul sunt actualia peccata.

iſt; ſie hört auf, es zu ſein in dem Maaß als dieſe ſich entwikkelt. Bis dahin und in ſofern wird ſie mit Recht die verurſachte [1] genannt, weil ſie ihre Urſache außer ihm ſelbſt hat. Allein wie jede Anlage in dem Menſchen durch Ausübung Fertigkeit wird, und als ſolche wächſt: ſo wächſt auch die mitgeborne Sündhaftigkeit durch die von der Selbſtthätigkeit des Einzelnen ausgehende Ausübung. Dieſer wachſende dem urſprünglich mitgebrachten gleichartige Zuſaz nun, nemlich auch beharrlicher innerer Grund der ſündlichen Handlungen, iſt alſo, wenngleich auf der andern Seite Wirkung der wirklichen Sünde, doch in dieſer Beziehung als verſtärkte Sündhaftigkeit immer noch der wirklichen Sünde, die aus ihr hervorgehn wird, vorangehend, mithin auch noch Urſünde, nur nicht mehr bloß verurſachte ſondern ſelbſt gewirkte und, wie die erſte Sünde des erſten Menſchen, die gewöhnlich durch dieſen Ausdrukk bezeichnet wird, verurſachende Urſünde [2], weil ſie nämlich in jedem ſelbſt und in andern die wirkliche Sünde hervortreibt und vermehrt. Iſt nun dieſe ſpätere aus der eigenen Selbſtthätigkeit erwachſene Sündhaftigkeit mit der urſprünglich mitgebornen eine und dieſelbe: ſo folgt auch, daß, ſo gut die hinzugekommene in ihm aus ſeinen freien an die urſprüngliche anknüpfenden Lebensacten entſtanden iſt, auch die urſprüngliche, welche ohnedies gegen jene immer mehr zurüktritt, und an welche er immer angeknüpft hat, nicht ohne ſeinen Willen in ihm fortwährt und alſo auch durch ihn würde entſtanden ſein. Mithin iſt ſie mit Recht eines Jeden Schuld zu nennen. Man könnte allerdings von dieſem Punkt aus noch ſagen, dies könne nur gelten von den Menſchen, in ſofern ſie ſchon ſelbſt gehandelt haben, keinesweges aber eben ſo auch von den Kindern oder gar den Ungebornen; und ein Unterſchied iſt hier freilich nicht zu verkennen. Wenn es indeß dabei ſein Bewenden hat, daß aus der Erbſünde unfehlbar die wirkliche Sünde hervorgeht:

[1] Peccatum originis originatum.

[2] Peccatum originis originans.

121 so ist also auch diese schon überall, wo menschliches Leben ist, innerlich begründet, und der Zusammenhang, um deswillen die Erbsünde Schuld ist, besteht in ihnen eben so, wenn er gleich noch nicht zeitlich erscheint; so daß man von ihnen sagen kann, sie werden Sünder sein durch dasjenige, was jezt schon in ihnen ist. Daß sie es nicht in demselben Sinn und Maaß schon sind wie die, in welchen die wirkliche Sünde schon stetig geworden ist, dies ist wol niemals ernstlich bezweifelt worden, zumal hier nur von der Schuld die Rede ist. Aber dieser Unterschied bezieht sich nicht auf die mitgeborne Sündhaftigkeit; und in sofern die symbolischen Stellen, in denen von den Kindern die Rede ist, dieses vorzüglich ins Licht sezen wollen, können wir sie uns auch ganz aneignen.

2. Ist nun die aller That vorangehende Sündhaftigkeit auf der einen Seite in jedem Einzelnen durch die Sünde und Sündhaftigkeit Anderer bewirkt; wird sie aber zugleich auch von Jedem durch seine eignen freien Handlungen auf Andere fortgepflanzt und in ihnen befestigt: so ist sie ein durchaus gemeinschaftliches. Ja betrachte man sie mehr als Schuld und als Werk, oder mehr als Lebensprinzip und als Zustand: in beider Hinsicht ist sie ein durchaus gemeinschaftliches, nicht jedem Einzelnen abgesondert zukommend und sich auf ihn allein beziehend, sondern in Jedem das Werk Aller und in Allen das Werk eines Jeden; ja sie ist nur in dieser Gemeinsamkeit recht und ganz zu verstehen. Daher auch die sie behandelnden Lehrsäze keinesweges als Ausdrükke des persönlichen Selbstbewußtseins aufzufassen sind, mit welchem es hingegen die Lehre von der wirklichen Sünde zu thun hat, sondern diese sind Ausdrükke des Gemeinbewußtseins. Diese Gemeinschaftlichkeit ist eine Zusammengehörigkeit aller Räume und aller Zeiten in der aufgestellten Beziehung. Die eigenthümliche Gestaltung der Ursünde in jedem Ein-
122 zelnen ist ihrem Gehalt nach nur ein integrirender Bestandtheil der Gestaltung derselben in dem Lebenskreise, welchem er zunächst angehört, so daß sie, für sich allein unverständlich, auf die übri-

gen Beſtandtheile als ihre Ergänzung hinweiſet, und dies geht durch alle Abſtufungen des Gemeingefühls durch Familien, Sippſchaften, Stämme, Völker und Menſchenracen, ſo daß die Geſtaltung der Sündhaftigkeit in jeder von dieſen auf die in den andern als auf ihre Ergänzung hinweiſet, und die Geſammtkraft des Fleiſches in ſeinem Widerſtreit gegen den Geiſt, ſofern ſie Grund alles mit dem Gottesbewußtſein unverträglichen in menſchlichen Handlungen iſt, auch nur in dem Geſammtſein aller Zuſammenlebenden aufgefaßt werden kann, nirgend aber ganz in einem Theile, und auch was davon in einem Einzelnen, ſei dies nun ein perſönliches oder ein zuſammengeſezтes Einzelweſen, erſcheint, nicht dieſem allein zuzuſchreiben iſt noch aus ihm allein zu erklären. Daſſelbe gilt aber auch von den Zeiten. Was als die mitgeborne Sündhaftigkeit einer Generation erſcheint, iſt bedingt durch die Sündhaftigkeit der früheren, und bedingt ſelbſt die der ſpäteren; und nur in der ganzen Reihe dieſer Geſtaltungen, wie ſie mit der fortſchreitenden menſchlichen Entwikkung überhaupt zuſammenhängt, iſt auch das ganze in dem Begriff ausgedrükkte Verhältniß gegeben. Eben ſo auch die Zuſammengehörigkeit der Räume und die der Zeiten bedingen ſich beide gegenſeitig und weiſen auf einander zurükk. Und Jeder wird wol leicht bezeugen, daß nur in der Beziehung auf das Geſammtſein ſowol die Vorſtellung von der Sündhaftigkeit der Einzelnen, als auch das Mitgefühl mit derſelben zur Sicherheit und Befriedigung gelangt. Vermöge eben dieſes Zuſammenhanges iſt aber auch jeder Einzelne in dieſer Beziehung der Repräſentant des ganzen Geſchlechts, weil die Sündhaftigkeit eines Jeden auf die geſammte Aller zurükkweiſt ſowol dem Raum als der Zeit nach und auch die geſammte bedingen hilft ſowol neben ihm als nach ihm. In dieſer Anſicht vereinigen ſich nun auch am leichteſten die verſchiedenen Arten, wie die Urſünde bezeichnet zu werden pflegt, welche alle eine relative Wahrheit haben. Denn Schuld [1]

[1] reatus.

heißt ſie mit vollkommner Richtigkeit nur, wenn ſie ſchlechthin als die Geſammtthat des ganzen Geſchlechts betrachtet wird, indem ſie des Einzelnen Schuld, wenigſtens ſo weit ſie in ihm hervorgebracht iſt, nicht eben ſo ſein kann. Natürliches Verderben [1] heißt ſie in Beziehung auf die urſprüngliche Vollkommenheit, ſofern dieſe in ihrer realen Entwikklung theilweiſe durch die Urſünde aufgehoben wird; Urgebrechen [2], ſofern ſie der unheilbare Grund iſt zu allen in dem Einzelweſen vorkommenden Verbildungen des Verhältniſſes zwiſchen dem Geiſt und den einzelnen Functionen des ſinnlichen Lebens; Urkrankheit [3], ſofern durch ſie in allen geiſtigen Lebensacten ein Element des Todes geſezt iſt; Urübel, in ſofern ſie in dem Einzelnen ein von ſeinem Thun unabhängiger beharrlich wirkender Grund von Lebenshemmungen iſt. Wie ſchwierig es aber iſt, die Erbſünde, ich will nicht ſagen ausſchließend, ſondern nur zugleich auch als Strafe darzuſtellen [4], das leuchtet wohl von ſelbſt ein, theils weil die Strafe doch immer ein zugefügtes iſt, Sünde aber niemals ein zugefügtes ſein kann, die Strafe alſo immer etwas ſein muß, was in dem der ſie erleidet nicht Sünde iſt, theils weil bei jeder Sünde, für welche die Erbſünde ſollte Strafe ſein, ſie ſelbſt immer ſchon vorausgeſezt wird, ſo daß zulezt die Strafe müßte vor der Sünde ſein.

424 3. Wenn das Selbſtbewußtſein, deſſen Ausdrukk der bisher entwikkelte Begriff der urſprünglichen Sündhaftigkeit iſt, kein Gemeingefühl wäre, ſondern ein perſönliches in jedem Einzelnen: ſo wäre damit wol nicht nothwendig ein Bewußtſein allgemeiner Erlöſungsbedürftigkeit verbunden, indem ein Jeder ſich zur Verſtärkung der geiſtigen Kraft zunächſt an die Geſammtheit, der er

---

[1] Corruptio naturae. Von einer andern Bedeutung dieſes Ausdrukks als die hier angenommene wird erſt weiter unten die Rede ſein.

[2] vitium originis. [3] Morbus originis. Man vergleiche über morbus und vitium Cic. Tusc. IV, 13. Ern.

[4] Apol. Conf. I. Defectus iustitiae originalis et concupiscentia sunt poenae.

angehört, würde gewieſen glauben. Daher auch dieſes beides mit einander zu gehen pflegt, daß die Erbſünde als gemeinſames geläugnet, und daß der Werth der Erlöſung durch Chriſtum geringer angeſchlagen wird. Und nicht feſter wäre dieſer Zuſammenhang auch, wenn die urſprüngliche Sündhaftigkeit in uns ſein könnte, ohne daß wir davon ein Bewußtſein hätten, indem nämlich das Bewußtſein der Sünde entweder gar nicht hervorträte oder nur in Folge der jedesmaligen wirklichen Sünde und nur auf dieſe bezogen würde. Denn ſo wäre Jeder zunächſt an ſich ſelbſt gewieſen, von den ſchwächeren Momenten nämlich an die vorausgeſezten ſtärkeren. Allein dies iſt nur möglich, wo das Gottesbewußtſein noch gar nicht entwikkelt oder die Richtung darauf durch Mittheilung erwekkt iſt, alſo nicht im Gebiet des Chriſtenthums und der chriſtlichen Verkündigung. Nur wo das Gottesbewußtſein einmal aufgenommen iſt, da wird ihm auch unter den Elementen des Selbſtbewußtſeins der Vorrang eingeräumt und die Herrſchaft deſſelben angeſtrebt: und wo dieſes geſchieht, da muß auch der Widerſtreit des Fleiſches als etwas ſtetiges die Wirklichkeit einzelner Sünden bedingendes zum Bewußtſein kommen. Werden wir uns nun über dieſen Widerſtreit erſt recht klar, wenn wir ihn als unſerm zu dem des menſchlichen Geſchlechts erweiterten Selbſtbewußtſein angehörig betrachten: ſo muß entweder das Anſtreben jenes Vorrangs für das Gottesbewußtſein aufgegeben werden, oder das Bedürfniß einer außer dem Gebiet jenes erweiterten Selbſtbewußtſeins geſtellten Hülfe entſtehen, mithin auch entweder eine Ergebung in die unüberwindliche Vergeb- 425
lichkeit jenes Strebens oder eine Ahndung jener Hülfe. Daher die Angemeſſenheit jener Darſtellung, welche mit dem erſten Bewußtſein der Sünde unter Zutritt des Gottesbewußtſeins auch die erſte Ahnung der Erlöſung verknüpfte. Wie nun auch in der evangeliſchen Kirche von Anfang an beides mit einander verbunden worden iſt, das iſt aus den eben angeführten Stellen klar. Eben ſo aber auch wie beides zuſammenhängt, die Ueberzeugung daß Kräfte, welche über das ſchon von jeher gegebene menſchliche

Gemeinbewußtſein hinausgehen, nicht könnten für uns und unter uns in Bewegung geſezt werden, und der Entſchluß ſich mit dieſem ohne eigentliche Erlöſung zu behelfen, um wenn auch nur bis auf einen gewiſſen Grad den Widerſtand des Fleiſches zu überwinden.

4. Dieſer natürliche Zuſammenhang zwiſchen dem Bewußtſein der allgemeinen urſprünglichen Sündhaftigkeit und dem der Nothwendigkeit einer Erlöſung wird aber nicht ohne großen Nachtheil der ächten chriſtlichen Frömmigkeit unterbrochen und anders gelenkt, wenn man das Bewußtſein von der Strafwürdigkeit der Erbſünde dazwiſchen ſchiebt. Denn wenn man unter der Strafe nicht das Steigern der Sünde ſelbſt verſteht — welches doch in einer teleologiſchen Glaubensweiſe nur als Schuld und Sünde gefaßt werden kann, ſo daß jene Beziehung hier nicht natürlich iſt — ſondern das aus der Sünde ſich entwikelnde oder in Bezug auf die Sünde geordnete Uebel: ſo iſt ein erſt durch das Bewußtſein der Strafwürdigkeit vermitteltes Gefühl von der Nothwendigkeit der Erlöſung nicht mehr ſo rein als das bisher beſchriebene. Offenbar nämlich iſt dieſes der Fall, wenn die Strafwürdigkeit nur um der Strafe ſelbſt willen aufgeſtellt wird, und die Meinung iſt, daß durch die Furcht vor der Strafe das Bedürfniß der Erlöſung von der Sünde geweckt
426 oder wenn auch nur verſtärkt werden ſoll. Denn der Zuſtand der Sündhaftigkeit wird dann nicht weggewünſcht, um die Hemmung des Gottesbewußtſeins aufzuheben und dieſem Raum zu machen, ſondern um beſtimmte Zuſtände des ſinnlichen Selbſtbewußtſeins ſicher zu ſtellen und die entgegengeſezten zu verhüten; der Widerſtand des Fleiſches wird nur um der fleiſchlichen Folgen willen nicht gewollt, und die Erlöſung wird eben ſo nur um der fleiſchlichen Folgen willen gewollt, wobei ſonach die eigentliche Frömmigkeit ganz zurükktritt. Nun kann man ſich freilich auch denken, daß weniger an die Strafe ſelbſt gedacht werden ſolle als an die Würdigkeit geſtraft zu werden, und daß nicht ſowol

Furcht vor der Strafe erregt werden ſolle als Scheu davor, die Strafe zu verdienen. Allein auch ſo wird doch immer das Verhältniß zu dem Sinnlichen als der Maaßſtab für das Geiſtige aufgeſtellt, indem vorausgeſezt wird, daß wenn Einem an und für ſich nicht daran gelegen wäre, das Gottesbewußtſein zur Herrſchaft zu bringen, er wenigſtens durch die Betrachtung bewogen werden könne, daß er ſonſt als ein des ſinnlichen Wohlbefindens unwürdiger erſchiene. Und hiedurch wird die chriſtliche Frömmigkeit nicht minder gefährdet als durch jenes. Deshalb haben wir auch dieſe Vorſtellung hier gar nicht aufgenommen; man ſieht aber aus den angeführten ſymboliſchen Stellen im Vergleich mit dieſer Entwikklung, wie weſentlich es ihnen iſt, aus dem Bewußtſein der Sündhaftigkeit das Bedürfniß der Erlöſung abzuleiten, wie leicht man aber ohne dieſen Zuſammenhang zu zerſtören die eingeſchobene Vorſtellung von der Strafwürdigkeit der Erbſünde übergehen kann. Dieſer Vorſtellung aber iſt ein anderer Ort angewieſen, wo ſie behandelt werden wird.

§. 72. Wenn wir die bisher entwikkelte Vorſtellung auch nicht gerade ſo auf die erſten Menſchen übertragen können: ſo iſt doch kein Grund vorhanden, die allgemeine 427
Sündhaftigkeit aus einer in ihrer Perſon durch die erſte Sünde mit der menſchlichen Natur vorgegangenen Veränderung zu erklären.

1. Dieſer Saz, welcher lediglich abwehrend iſt, und über die Entſtehungsweiſe der Sünde in dem erſten Menſchen nichts feſtſezen zu wollen verſpricht, ſezt voraus, daß wir hierüber unſerer erſten Erklärung [1] zufolge keinen eigentlichen Glaubensſaz können aufzuſtellen haben. Denn wenn wir unſer Selbſtbewußtſein auch zu dem des ganzen menſchlichen Geſchlechtes erweitern, und es ſo mit dem Gottesbewußtſein in Verbindung bringen

[1] Vgl. §. 15.

können; so können wir doch die ersten Menschen grade in Bezug auf dasjenige in ihnen, was bestimmt und genau damit zusammenhängt, daß sie nicht geboren waren sondern geschaffen, nicht in diese Gemeinschaft des Selbstbewußtseins aufnehmen, weil das ihrige in sofern dem unsrigen entgegengesezt ist. Wäre nun von der Sünde im weiteren Verlauf ihres Lebens die Rede, so verschwindet die Differenz je länger je mehr; anders aber in Beziehung auf eine Sündhaftigkeit, welche aller That vorangehn soll. Können wir nun hierüber kein Mitgefühl mit dem ersten Menschen haben, und haben wir also kein Selbstbewußtsein über diesen Gegenstand darzulegen: so giebt es auch keinen Glaubenssaz hierüber aufzustellen [1]. Hätten wir aber davon, wie sich die Sündhaftigkeit in ihnen zu ihrem Geschaffensein verhalte, eine anderweitige Kenntniß, sei es nun eine speculative oder mehr eine geschichtliche: so müßte dann freilich zugesehen werden, wie sich diese zu unsern Glaubenssäzen stelle; und sofern die Kenntniß nicht rein geschichtlich, sondern mit eignen Vorausfezungen
428 und Combinationen durchflochten wäre, könnten dann, wie hier geschieht, Verwahrungen aufgestellt werden, damit nicht ein Christ unwissentlich Lehrmeinungen producire, welche mit seinem Glauben nicht zusammenstimmen. Unser Bewußtsein der Sünde nun und dessen Verbindung mit dem Verlangen nach einer Erlösung wird unmittelbar immer dasselbe bleiben, mag es sich mit den ersten Menschen verhalten haben wie es wolle, wenn nur nicht behauptet wird, daß sie, so lange Erzeugung und Erziehung der Nachkommen ihr Werk gewesen, noch gar nicht gesündigt hätten: denn alsdann würde mehr aus dem Gebiet unseres erweiterten Selbstbewußtseins ausgeschlossen, indem die Elemente der ursprünglichen Sündhaftigkeit erst allmählig könnten zusammengetreten sein. Wird aber angenommen, daß sie damals schon gesündigt hatten: so konnten auch schon ihre nächsten Nachkommen wie wir eine vor aller eignen That hergehende Sündhaftigkeit haben, die jen-

[1] Vgl. §. 60, 1.

ſeit ihres eignen Daſeins gegründet war. Und hieran haben wir genug, wenn wir es auch zu keiner anſchaulichen Vorſtellung davon bringen, wie die Sündhaftigkeit von den erſten Menſchen auf ihre Nachkommen übergegangen ſei und noch fort übergehe. Wie denn auf dieſe auch unſere ſymboliſchen Bücher nicht beſondern Werth legen, welche, wenn ſie auch den Verluſt der Unſündlichkeit für alle Nachgeborene von dem Entſtehen der Sünde in den erſten ableiten [1], ſich doch in weitere Erläuterungen über die Art und Weiſe dieſes Einfluſſes theils gar nicht einlaſſen, theils die Frage gradezu abweiſen [2].

2. Die Frage hingegen wie nach entwikkeltem Gottesbewußtſein die Sünde in den erſten Menſchen entſtanden ſei, iſt 429
wenn auch nicht unmittelbar aus dem Intereſſe der chriſtlichen Frömmigkeit doch eine höchſt natürliche. Offenbar aber können wir ſie nicht für ſie mit derſelben Sicherheit wie für uns durch die hier ausgeführten Säze beantworten. Denn wir können uns zwerſt keine anſchauliche Vorſtellung davon machen, wie in ihnen die ſinnlichen Functionen früher eine Macht geworden als die geiſtigen, da ſie von Anfang an auf einer Stufe geſtanden haben müſſen, derjenigen gleich auf welcher in den Geborenen auch der Geiſt ſchon eine Macht iſt. Sollen wir nun das Gottesbewußtſein ſich von innen heraus in ihnen entwikkelnd denken oder auch vermittelſt einer wir wiſſen nicht recht wie vorſtellbaren Gemeinſchaft mit Gott: ſo iſt kein Grund zu denken, warum es ſich als ruhendes Bewußtſein ſtärker und ſchneller, als Impuls aber träger und ſchwächer ſollte ausgebildet haben. Zumal da wir bei einer ſolchen Entwikklung von innen heraus überhaupt nicht Urſache haben im allgemeinen eine ungleiche Fortſchreitung des Ver-

[1] Conf. aug. 2. Apol. conf. I. Conf. helv. VIII. Conf. belg. XV. Art. Smalc. I.

[2] Conf. gall. X. Nec putamus necesse esse inquirere, quinam possit hoc peccatum ab uno ad alterum propagari.

ſtandes und Willens anzunehmen, wie da wo der eine durch mitgetheilte Vorſtellungen der andere durch vorgefundene Sitten ungleichen Vorſchub bekommen könnten; und eine den erſten Menſchen anerſchaffene Einſeitigkeit können wir uns — mit Ausnahme der geſchlechtlichen — weder in dieſer noch einer andern Hinſicht vorſtellen, indem ſich ſonſt nicht aus ihnen als einem Inbegriff der menſchlichen Natur die Fülle von entgegengeſezten Geſtalten, welche uns jezt die Erfahrung darbietet, hätte entwikkeln können. Verläßt uns nun hier der Natur der Sache nach die Analogie: ſo kommt es auf den Verſuch an den Anfang der Sünde in den erſten Menſchen ohne ſchon vorhandene Sündhaftigkeit zu erklären. Allein dieſer Verſuch ſcheint auch nicht gelingen zu können, mag man nun die Erzählung von der erſten Sünde buchſtäblich nehmen oder mag man ihr einen allgemeinen bedeutſamen Charakter beilegen. Die herrſchenden Erklärungen ſind: der Menſch habe geſündigt durch Verführung des Satans [1] und durch Mißbrauch ſeines freien Willens [2]. Beides läßt ſich ſchwerlich für dieſen Fall ganz von einander trennen, weil immer die Sünde ein Mißbrauch des freien Willens iſt. Je mehr aber dabei der Thätigkeit des Satans zugeſchrieben wird, um deſto mehr nähert ſich die Verführung der Zauberei oder der Gewalt, um deſto weniger iſt aber überhaupt That da, mithin auch um deſto weniger Sünde. Je weniger aber Verführung des Satans, um deſto weniger iſt ohne ſchon vorhandene Sündhaftigkeit auszukommen, indem Mißbrauch des freien Willens doch für ſich kein Erklärungsgrund iſt, ſondern etwas angenommen werden muß, was zum Mißbrauch hintrieb. Will man nun hier gleich auf die Einflüſterungen des Satans zurükkgehn: ſo könnten dieſe noch nicht gewirkt haben, wenn in der Seele nicht ſchon etwas vorhanden war, was eine Leich-

[1] Conf. belg. XIV. verbis et imposturis diaboli aurem praebens. Vgl. Gerh. loc. th. T. IV. p. 294. sq.

[2] Augustin. Enchirid. 30. Homo libero arbitrio malo usus et se perdidit et ipsum.

tigkeit in sinnliche Begierde überzugehen in sich schloß; und eine solche Hinneigung zur Sünde muß also schon vor der ersten Sünde in den ersten Menschen gewesen sein, weil sonst auch keine Verführbarkeit stattgefunden hätte. Es hilft auch nicht, wenn man die erste Sünde in mehrere Momente spaltet, um zu einem möglichst kleinen als ihrem ersten Anfang zu kommen[1]; denn wenn doch von einer bestimmten That die Rede ist, so 431
muß man auch nach dem fragen, woraus sich die ganze That erklären läßt. Und dieses wird niemals gefunden werden können, wenn man einen Zustand voraussezt, in welchem es keine Selbstthätigkeit des Fleisches gab sondern das Gottesbewußtsein allein eine Macht war, weil dann weder eine sündliche Begierde in dem Menschen selbst entstehen konnte, noch der Satan ihnen glaublich machen daß Gott etwas aus Neid könne verboten haben, sondern das Vertrauen zu Gott mußte vorher zerstört sein. War aber dieses schon zerstört, so war auch das Ebenbild Gottes schon verloren[2], mithin auch die Sündhaftigkeit schon vorhanden, sei sie nun unter der Gestalt des Stolzes[3] zu denken oder anderswie. Das lezte bliebe also, die erste Sünde zu erklären aus einem solchen Mißbrauch des freien Willens, welcher in seinem Innern keinen Grund gehabt hätte, das heißt daß er das Böse gewählt hätte ohne Bestimmungsgründe. Dieses aber müßte entweder vor aller Ausübung des Guten geschehen sein, weil auch durch

---

[1] Luther zu Gen. 3, 3. findet den Anfang der Sünde darin, daß Heva Gottes Wort fälschet und zu Gottes Gebot das Wörtlein vielleicht hinzu thut. Als ob dieses sündlich wäre, wenn nicht schon die hervorbrechende lüsterne Begierde dabei zum Grunde gelegen hätte. — Andere wie Lyra bleiben mehr bei der sinnlichen Lust selbst stehen, und betrachten das Anschauen des Baumes als den Anfang der Sünde; wovon ganz das nämliche gilt.

[2] Non est anima ad imaginem Dei, in qua Deus non semper est. Ambros. Hexaëm. VI, 18.

[3] Augustin. d. Gen. c. Man. II, 22. Videmus his verbis per superbiam peccatum esse persuasum.

die kürzeste schon eine Fertigkeit würde bewirkt worden sein, welche beim Mangel entgegenstehender Bestimmungsgründe sich müßte thätig bewiesen haben, so daß die Sünde alsdann die erste freie That müßte gewesen sein, was doch am allerwenigsten zugegeben werden kann, oder es müßte in den ersten Menschen überhaupt durch Wiederholung keine Fertigkeit haben entstehen können; dann wäre aber überhaupt eine Befestigung im Guten und eine Zunahme der Macht des Gottesbewußtseins für sie unmöglich gewesen [1], was im Widerstreit ist mit jeder Vorstellung von
432 ursprünglicher Vollkommenheit des Menschen. — Diese Schwierigkeit sich die Entstehung der ersten Sünde zu vergegenwärtigen, ohne daß man Sündhaftigkeit zum Grunde lege, wird noch möglichst vermehrt durch die Umstände in welchen wir nach der mosaischen Erzählung die ersten Menschen erblikken. Denn theils kann man sich Verführung oder Mißbrauch des freien Willens am wenigsten vorstellen bei einer großen Einfachheit des Lebens und Leichtigkeit die natürlichen Bedürfnisse zu befriedigen, weil in einem solchen Zustande kein Reiz eines einzelnen Gegenstandes von ausgezeichneter Wirkung sein kann. Anderntheils kann man sich doch einen unmittelbaren Umgang mit Gott auf keine Weise denken ohne verstärkte Liebe zu Gott und ohne vermehrte Erkenntniß Gottes, durch welche die Menschen doch gegen die Einflüsse unsinniger Vorspiegelungen müßten sicher gestellt worden sein. Dieses ist auch schon von Alters her [2] anerkannt worden, und man muß wegen der großen Leichtigkeit des Nichtsündigens, je mehr man sich an die Erzählung buchstäblich hält, auch eine um so größere Hinneigung zur Sünde als schon vorhanden anneh-

---

[1] Origen. in Matth. X. 11. *Πάλιν τε αὖ οὐκ ἂν, ἀξείας καὶ ἀμεταβλήτου φύσεως ὤν, ἀπὸ τοῦ καλοῦ ἀπέστρεφεν ἄν, μετὰ τὸ χρηματίσαι δίκαιος ἐκ τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, ἐπὶ τὸ ποιῆσαι ἀδικίαν.*

[2] Augustin. de corr. et grat. XII. Adam et terrente nullo et insuper contra Dei terrentis imperium libero usus arbitrio, non stetit in tanta non peccandi facilitate.

men. Auf eine indirekte Weiſe ſcheinen dies auch diejenigen anzunehmen, welche ſich ſo ausdrükken, daß Gott den Menſchen nicht vor einem freiwilligen Gehorſam habe im Guten beſtätigen wollen [1]. Denn wenn die Beſtätigung im Guten ein beſonderes Werk Gottes hätte ſein müſſen, und nicht vermöge der in die menſchliche Natur gelegten Kräfte ein Werk der Uebung: ſo ſezt dies freilich die ſchon oben erwähnte Unfähigkeit Fertigkeiten zu erwerben voraus, zugleich aber doch auch, daß ohne jene beſon- 433
dere göttliche Hülfe die geiſtige Kraft auch in jedem Moment eben ſo gut hätte können zu gering ſein gegen einen ſinnlichen Antrieb.

3. Hiemit hängt aber zuſammen, daß abgeſehen von derjenigen verſchlimmernden Kraft, welche auch von unſerm Zuſtande angeborner Sündhaftigkeit aus die wirkliche Sünde dadurch ausübt, daß die Neigung ſich durch die Gewohnheit verſtärkt, in den erſten Menſchen aus der erſten Sünde nichts beſonderes und neues gefolgt iſt; ſondern was auch in unſern ſymboliſchen Büchern als Folge davon dargeſtellt wird [2], das muß ſchon vor der erſten Sünde vorausgeſezt werden. Denn der Verſtand muß ſchon verfinſtert geweſen ſein ganz nach heidniſcher Weiſe, um die Lüge, daß Gott dem Menſchen die Erkenntniß des Guten beneide, aufzunehmen; und der Wille muß ſchon keine Kraft mehr gehabt haben auch dem ſchwächſten Reiz zu widerſtehen, wenn der Anblikk der verbotenen Frucht eine ſolche Gewalt ausüben konnte. Ja von Gott losgeriſſen muß Adam ſchon vor ſeiner erſten Sünde geweſen ſein, als welcher, da ihm Eva von der Frucht reichte, davon genoß, ohne auch nur des göttlichen Verbots zu gedenken, und dieſes ſezt alſo ſchon daſſelbige Ver-

[1] S. Gerh. loc. th. T. IV. p. 302.

[2] Conf. helv. IX. post lapsum intellectus obscuratus est, voluntas vero ex libera facta est serva. — Conf. belg. XIV. Homo se ipsum verbis Diaboli aurem praebens . . . a Deo, qui vera ipsius erat vita, penitus avulsit totamque naturam suam corrupit.

derben der Natur voraus, wie auch unverdorbene Natur nicht könnte der Lüsternheit mit ausdrücklicher Zurükkweisung des göttlichen Gebots gefröhnt haben. Und schwerlich wird man behaupten können, daß diese Folgerung lediglich an der buchstäblichen Auslegung der mosaischen Erzählung hafte; sondern wie man sich auch die erste Sünde denken möge, immer wird man
434 schon etwas sündliches vorausseзen müssen, und ein ähnliches Verfahren wie das hier befolgte in Anwendung zu bringen haben, wenn man sie genetisch vorstellen will. Ist nun aber die menschliche Natur in den ersten Menschen schon vor der ersten Sünde so gewesen, wie sie sich hernach in ihnen selbst und in den Nachgebornen zeigt: so kann man nicht sagen, daß durch die erste Sünde die Natur sei verändert worden, sondern von dieser Behauptung der symbolischen Bücher werden wir abweichen müssen. Denn es kann niemanden zugemuthet werden vorzustellen, daß in einem einzelnen Wesen die Natur seiner Gattung könne verändert werden und es doch dasselbe bleiben, da die Ausdrükke Einzelwesen und Gattung ihre Bedeutung verlieren, wenn nicht eben so gut alles, was nach einander als was zugleich in dem Einzelwesen zu finden ist, aus dem Wesen der Gattung erklärt und begriffen werden kann. Denn entweder wäre nur von Anfang an die Gattung falsch bestimmt worden und müßte anders bestimmt werden, wenn in einem unter sie gehörigen Einzelwesen sich etwas zeigte, was der früheren Bestimmung widerspräche; oder die Identität des Einzelwesens wäre nur scheinbar. Und noch weniger läßt sich denken, daß eine solche Umwandlung der Natur solle die Wirkung einer That des fraglichen Einzelwesens selbst gewesen sein, da es ja immer nur mit der Natur seiner Gattung handeln kann, niemals aber auf dieselbe. Daher ist auch kaum möglich diese Vorstellung festzuhalten, ohne dem Teufel dabei einen Antheil einzuräumen, aber dann eben so schwer, wenn dieses zugegeben ist, noch die manichäische Abweichung [1] zu

[1] S. §. 22.

vermeiden. Denn steht einmal fest, daß eine Veränderung einer bestimmten Natur nicht könne durch sie selbst bewirkt werden; so kann auch der Erfolg zwischen dem Menschen und dem Teufel nur so getheilt werden, daß man die Thätigkeit dabei dem lezten, und dem ersten nur das leidentliche oder die Empfänglichkeit zuschreibe. Aber dann muß man auch weiter zugeben, es sei nur eine Sprachverwirrung, wenn die Individuen sollten dieselben geblieben sein, jenen Erfolg nur eine Veränderung der Natur zu nennen; und das richtigere sei zu sagen, daß diejenige menschliche Natur, welche Gott ursprünglich erschaffen, durch die erste Sünde vom Teufel zerstört sei, die neue Natur aber sei in demselben Maaß wie die erste Sünde das Werk des Teufels, weil die von Gott erschaffene Natur sich bloß leidentlich verhalten habe, um sich von jener durch den Teufel bewirkten Veränderung ganz durchdringen zu lassen. Dagegen, daß alsdann natürlich die durch die Erlösung zu bewirkende entgegengesezte Umänderung abermals eine Zerstörung der bisherigen Natur ist, haben diejenigen wenig einzuwenden, welche doch behaupten, die jezige Natur des Menschen habe nicht einmal die Fähigkeit, die Erlösung in sich aufzunehmen [1]. Alles dieses aber, sowol das leidentliche Verhalten des Menschen bei der seine Natur zerstörenden Thatsache, als auch die dem Teufel beigelegte Gewalt, das Werk Gottes zu zerstören und das seinige so an die Stelle zu sezen, daß eine ganze bewohnte Welt durch dasselbe mitregiert werde, sind die bestimmtesten Uebergänge in das manichäische. Wogegen das, was man um diesen Zusammenhang der Flacianischen Lehre zu zerstören entgegnet [2], gar wenig Haltung zu haben scheint. Denn einerseits ist die bloße Möglichkeit nichts, als nur durch den

[1] Solid. decl. II. p. 656.

[2] Solid. decl. p. 648. Asserimus id ipsum esse Dei opus, quod homo aliquid cogitare loqui agere operari potest . . . quod vero cogitationes verba facta eius prava sunt . . . hoc originaliter et principaliter est opus Satanae.

Uebergang in die Wirklichkeit, und wenn der Menſch jezt nur ſündlich und verkehrt handeln kann, dieſe Selbſtbeſtimmung zum
436 Böſen aber das Werk des Satans iſt: ſo beſteht auch das noch übrige Werk Gottes nur, ſofern es durch das Werk des Satans in Bewegung geſezt wird, als ein Organ von dieſem, iſt alſo auch nur ſcheinbar daſſelbe. Andrerſeits war doch nicht nur das Vermögen denken, reden und handeln zu können das urſprüngliche Werk Gottes, ſondern der dieſe Vermögen in Bewegung ſezende freie Wille; iſt nun dieſer verloren, ſo beſteht auch das Werk Gottes nicht mehr. Dieſer Schwierigkeit, auf dem betretenen Wege alles manichäiſche zu vermeiden, hat wahrſcheinlich diejenige Vorſtellungsweiſe ihren Urſprung zu verdanken, welche zwar auch eine durch die erſte Sünde mit der menſchlichen Natur vorgegangene Veränderung annimmt, ſie aber mehr auf leiblichem Wege bewirken läßt [1]. Um zu vermeiden, daß nicht die Veränderung, nämlich der Verluſt der Macht des Gottesbewußtſeins ſchon vorausgeſezt werden müſſe, wird kein ausdrükliches göttliches Verbot vorangeſchikt; aber dann iſt auch nicht zu tadeln, daß die erſten Menſchen dunkeln Empfindungen keine Gewalt einräumen wollten, und der Entſchluß dieſe zu überwinden, bei welcher Veranlaſſung er auch gefaßt worden wäre, könnte nicht für einen ſündlichen gelten. Und ſo wäre die auf den Genuß der Frucht gefolgte durch deſſen Wirkung auf den menſchlichen Körper vermittelte geiſtige Verſchlimmerung des Menſchen ohne alle Sünde erfolgt, und die allgemeine Sündhaftigkeit wird aus dem Uebel abgeleitet, welches mit dem Weſen einer teleologiſchen Glaubensweiſe ſtreitend nicht für chriſtlich angeſehen werden kann, zumal auch ein zur rechten Zeit dargebotenes materielles Gegengift die Erlöſung könnte überflüſſig gemacht haben. Daher iſt dieſes nothwendig feſtzuhalten, daß die Vorſtellung von einer durch die erſte Sünde der erſten Menſchen entſtandenen
437 Veränderung der menſchlichen Natur nicht in die Reihe derjenigen

[1] Reinhard Dogm. §. 75.—80.

Säze gehört, welche Ausdrükke unſeres chriſtlichen Selbſtbewußtſeins ſind. Je weniger wir nun ſchon früher [1] Grund fanden, den erſten Menſchen vor der erſten Sünde einen hohen Grad frommer Sittlichkeit und frommer Erleuchtung zuzuſchreiben, und je weniger es gelingen will, ſich die erſte Sünde von einem ganz unſündlichen Zuſtande aus zu erklären, um deſto mehr fällt auch alle Veranlaſſung weg, eine in der menſchlichen Natur vorgegangene Veränderung anzunehmen; und es wird um ſo mehr Grund ſein, dieſe Vorſtellung fahren zu laſſen, als ſie doch zu keiner Anſchaulichkeit gebracht werden kann, und nur auf der einen Seite jene manichäiſche Abweichung erzeugt, auf der andern aus Furcht vor dieſer viele Chriſten zu der pelagianiſchen hinübertreibt, daß ſie lieber die abgeſehen von der Erlöſung allgemeine Unfähigkeit aller Menſchen zum Guten abläugnen, als ſie aus einer ſolchen Veränderung ableiten wollen. Die Unhaltbarkeit jener Vorſtellung wird noch auf eine beſondere Weiſe erhellen, wenn wir auf die ſtrengen die ſymboliſche Theorie rein ausdrükkenden Formeln der älteren Dogmatiker zurükkgehn [2]. Denn gleich die erſte Formel „das Einzelweſen verdirbt die Natur" bringt recht zur Anſchauung, wie in dieſem Act, falls die Natur, welche durch denſelben verderbt wurde, gut war, das Einzelweſen nicht mehr kann gut geweſen ſein, weil Gutes nicht kann Gutes verderben; war aber die Natur ſchon ſchlecht, ſo wurde auch das Verderben nicht erſt durch die Handlung der Perſon bewirkt. So wie im andern Fall, wenn das Einzelweſen nicht mehr gut war, weil es, indem es die Natur verdarb, ſchecht handelte, die 438
Natur aber noch gut war, weil ſie verdorben werden ſollte, ſich auch alles ſchlecht handeln aller ſpäteren Einzelweſen muß erklä-

[1] S. §. 61.

[2] Quenstedt Syst. theol. p. 913. Tribus autem modis fit peccatum, quando persona corrumpit naturam, ut factum ab Adamo et Eva, quando natura corrumpit personam, ut fit in propagatione peccati originis, quando persona corrumpit personam, ut fit in peccatis actualibus.

ren laſſen ohne daß die Natur ſchon braucht verdorben geweſen zu ſein. Dann bliebe alſo alles Verderben in dem Gebiet der lezten Formel, daß nämlich die Einzelweſen ſich — ſelbſt und unter einander — verderben, welches auch offenbar eine zureichende Beſchreibung aller Sünde iſt, welche jemals im menſchlichen Geſchlecht zum Vorſchein kommt, wobei aber die Natur ganz aus dem Spiele bleibt; wogegen wenn die Natur als ſchon verderbt angenommen wird, nicht mehr davon die Rede ſein kann, das Einzelweſen zu verderben, als welches ſchon das Verderben der Natur in ſich tragen muß. Soll endlich die zweite Formel, daß die Natur den Einzelnen verdirbt, auf die Fortpflanzung der urſprünglichen Sündhaftigkeit gehn: ſo iſt allerdings wahr, daß die Einzelnen nur ſo werden können wie die Natur iſt, aber ſie werden ſo von Anfang an, und der Ausdrukk bleibt unrichtig, weil ſie erſt unverdorben müßten geweſen ſein, um verdorben zu werden. Und dies erregt noch neue Bedenken gegen die erſte Formel, weil nicht zu denken iſt, daß das Einzelweſen ſollte der Natur mehr anthun können, als die Natur ihm. Wollte man aber auch, und zwar allgemein, annehmen, die Natur verderbe die Einzelweſen; ſo würde, da die Natur doch nirgend iſt als in der Geſammtheit der Einzelweſen, eine vierte Formel folgen, daß nämlich die Natur ſich ſelbſt verderbe, eine Formel, bei welcher was er ſich eigentlich denke, ſchwerlich jemand wird nachweiſen können.

4. Wenn alſo an der Perſon der erſten Menſchen keine Veränderung in der menſchlichen Natur vorgegangen iſt durch die erſte Sünde, ſondern was ſich aus derſelben entwikkelt haben ſoll, auch ſchon vor ihr vorausgeſezt werden muß; und wenn dies nicht nur für den Fall irgend einer beſtimmten erſten Sünde
439 gilt, ſondern immer, worin ſie auch beſtanden haben möge, eben daſſelbe Verhältniß aber auch bei jedem Einzelnen ſtatt findet: ſo iſt die allgemeine jeder wirklichen Sünde der Nachgeborenen vorangehende Sündhaftigkeit auch nicht ſowol von der erſten Sünde der erſten Menſchen abzuleiten, als ſie vielmehr daſſelbige iſt mit

dem, was auch in jenen schon der ersten Sünde veranging, so daß durch ihre erste Sünde die ersten Menschen nur die Erstlinge der Sündhaftigkeit sind. Unsre symbolischen Bücher nehmen freilich jene Ableitung an [1], aber wir können bei so bewandten Umständen um so weniger verpflichtet sein, ihnen hierin zu folgen, als unser Bewußtsein der allgemeinen Sündhaftigkeit, wie wir es oben [2] entwikkelt haben, ein unmittelbar innerliches ist, diese Abstammung derselben aber nur eine äußerliche Notiz sein kann, von der jenes innere weder irgend abhängt, noch irgend durch sie verstärkt werden kann. Allein an jenem inneren hängt aber auch das Bewußtsein unserer Erlösungsbedürftigkeit, und also ist jene Ableitung auf keine Weise ein Glaubenselement. Und da auch die Bekenntnißbücher großentheils sich in gar keine nähere Erörterung über die Art und Weise dieser Ableitung einlassen [3]: so könnten wir nur bedenklich werden, wenn diese Ableitung in der Schrift in Verbindung mit eigentlichen Glaubens- 440
sazen vorkäme. Allein dies scheint in der Hauptstelle, welche man hiebei anzuführen pflegt [4], nicht der Fall zu sein. Denn von der Entstehung der Sünde ist nur die Rede zur Erläuterung der Lehre von der Wiederbringung des Lebens durch Christum, und der Vergleichungspunkt ist auch nur der, daß beides von Einem herrührt und ausgeht. So stellt er freilich alle Sünde als ab-

---

[1] Conf. aug. 2. Apol. conf. I. Conf. helv. VIII. Conf. belg. XV. Art. Smalc. I. u. a. m.

[2] §. 70.

[3] Ausdrükklich heißt es Conf. gall. X. Nec putamus necesse esse inquirere, quinam possit hoc peccatum ab imo ad alterum propagari. — Aehnlich Calv. Instit. II. 1, 7. Neque in substantia carnis aut animae causam habet contagio: sed quia a Deo ita fuit ordinatum, ut quae primo homini dona contulerat, ille tam sibi quam suis haberet simul et perderet. Wo man deutlich sieht, es kommt ihm vorzüglich darauf an Erklärungen abzulehnen, welche mit unchristlichen in Verbindung stehen könnten.

[4] Röm. 5, 12—21.

hängig dar von dem ersten Anfang derselben, mithin als ein stetiges, so daß mit Adams Sünde schon diese ganze Stetigkeit der Sünde einschlüssig gesezt war, und wenn Adam sie hätte zu vermeiden gewußt, wir sie auch würden haben vermeiden können. Nimmt man nun hinzu den früheren Ausspruch, daß der Tod zu allen Menschen durchgedrungen ist, weil sie alle selbst gesündigt haben; und bemerkt man, wie Paulus zwar die Sünde Adams und derer, welche nicht nach der Aehnlichkeit Adams gesündiget haben, unterscheidet, aber doch alles in Eine Verdammniß zusammenfassend, was Adam zu derselben beigetragen, als ein geringes darstellt gegen das, was Christus zur Aufhebung der Sünde gethan: so stimmt dieses alles sehr wohl damit, daß die Gesammtsünde die Gesammtthat des Geschlechtes ist von dem Ersten beginnend, welche nur durch die auch über das ganze Geschlecht sich verbreitende Wirksamkeit Christi kann aufgehoben werden. Auf ähnliche Weise stellt auch andrerseits Paulus [1] Adam und Christum gegenüber; wie er denn auch bezeugt [2], daß die Sünde noch auf dieselbe Weise in uns entsteht und die Gesinnung verunreinigt werden kann, wie es bei Eva geschah; woraus denn folgt, daß durch das Zurükkgehen auf den ersten Menschen für die Erklärung der Sündhaftigkeit nichts besonderes gewonnen wird, und daß es auch in jenen Stellen nur darauf an-
441 kam, das Verhältniß zwischen dem früheren und späteren gehörig zu beachten. — Daher können wir gern aller jener künstlichen Theorien entrathen, welche auch vorzüglich nur die Tendenz haben, das göttliche Recht in der Zurechnung der Sünde Adams und deren Bestrafung an den Nachkommen ins Licht zu sezen. Dies ist um so annehmungswürdiger, als sie theils wie die daß alle Menschen als in Adams Dasein eingeschlossen [3], auch an sei-

[1] 1 Kor. 15, 21. 22. [2] 2 Kor. 11, 3.

[3] Ambros. in Rom. V. Manifestum in Adam omnes peccasse quasi in massa. — Ex eo igitur cuncti peccatores quia ex ipso omnes sumus. — Hieron. in Hos. VI, 7. Et ibi in paradiso omnes praevaricati sunt in me in similitudinem praevaricationis Adam.

ner Sünde Theil gehabt hätten, auf eine bestimmte Theorie über den Ursprung der einzelnen Seelen zurükkgehn, und es uns auf unserem Gebiet an allem Grund und allen Mitteln fehlt, eine solche aufzustellen; theils wie die, welche das göttliche Gebot auf eine höchst willkührliche Weise als einen in Adams Person mit dem ganzen menschlichen Geschlecht geschlossenen Bund betrachten, von dessen Verlezung also die rechtlichen Folgen auch die Erben treffen, das Verhältniß zu Gott und die göttliche Zurechnung unter den Begriff eines äußeren Rechtsverhältnisses bringen, welches hernach auch auf die Auffassung des Erlösungswerkes den nachtheiligsten Einfluß ausübt. Auf die höchste Spize wird diese Ansicht gestellt, wenn man zugleich annimmt, was freilich oft gesagt worden und allgemein verbreitet, aber doch ganz willkührlich und völlig unbegründet ist, daß wenn die ersten Menschen nur die erste Prüfung rühmlich bestanden hätten, ihnen keine zweite würde vorgelegt worden sein, sondern sie und wir mit ihnen dann aller Versuchung auf immer würden überhoben geblieben sein. Vielmehr wie die in der mosaischen Erzählung angegebene Versuchung eine sehr geringe ist, so repräsentirt sie auch nur die einfachsten und ursprünglichen Verhältnisse, und es liegt in der 442
Natur der Sache, daß, je mannigfaltiger die Kräfte des Menschen in Anspruch genommen wurden, und je verwikkelter seine Verhältnisse, um desto gefährlichere Versuchungen mußten ihm entstehn; und nichts scheint widersprechender als zu behaupten, der Erlöser hätte in seinem Leben können versucht werden, Adam aber und Eva, wenn sie im ersten Kampf gesiegt hätten, würden unversuchbar geworden sein. Wie denn auch dieses schon an sich mit allem, was wir von göttlichen Verfahrungsweisen inne werden können, im grellsten Widerspruch steht, daß Gott sollte in einem solchen Umfang das Geschick der ganzen Gattung von einem einzigen Moment abhängig gemacht haben, der in die Hände zweier unerfahrener Individuen gelegt war, welche auch von einer solchen Wichtigkeit desselben keine Ahndung hatten.

5. Lassen wir nun auf der einen Seite diese Vorstellung

von einer mit der menſchlichen Natur ſelbſt vorgegangenen Veränderung fahren, bleiben aber auf der andern Seite dabei, daß der allgemeine Zuſtand der Menſchen eine Unfähigkeit zum Guten ſei: ſo folgt, daß dieſe auch ſchon vor der erſten Sünde in der menſchlichen Natur gelegen habe, und daß alſo die jezt angeborene Sündhaftigkeit auch für die erſten Menſchen etwas urſprüngliches geweſen ſei. Dies geben wir auch zu; nur iſt es ſo zu beſtimmen, wie es mit der ebenfalls anerſchaffenen urſprünglichen Vollkommenheit vereinbar iſt, und ſo daß der Zuſtand der erſten Menſchen zu aller Zeit in der Analogie mit dem unſrigen geweſen ſei, wie wir ihn oben [1] beſchrieben haben. Keineswegs alſo verwandeln wir deshalb die Vorſtellung von einem längeren oder kürzern Zuſtand vollkommen lebendiger Frömmigkeit in die, daß die erſte freie That nach erwachtem Gottesbe-
413 wußtſein die Sünde geweſen ſei, was ohnedies ſchon durch das oben geſagte [2] abgeſchnitten iſt. Vielmehr iſt mit dem Erwachen des Gottesbewußtſeins auch der Anfang des Guten geſezt, der auch nicht ohne Folgen bleiben konnte [3], welche ſich auch nach der erſten Sünde noch wirkſam zeigten. Aber es mußte dann auch für ſie eine Zeit kommen, wo nach irgend einer Seite hin die Sinnlichkeit ſich ſo verſtärkte, daß ſie eben ſo leicht ſiegen konnte als beſiegt werden. Denn wenn wir auch nicht gehalten ſein können, uns eine anſchauliche Vorſtellung von dem erſten Menſchen in ſeinem nothwendigen Unterſchiede von uns zu bilden: ſo giebt es doch zwei Stükke, worin er uns gleich geweſen, und woran wir auch bei ihm die Entſtehung der Sünde knüpfen können. Denn wenn gleich nicht die Einſeitigkeiten der perſönlichen Conſtitution, ſo ſind doch die Einſeitigkeiten des Geſchlechts

[1] S. §. 80. 81. 85. 86. [2] §. 67, 2.

[3] Hugo d. St. V. Opp. III. f. 181. Paradisus est locus inchoantium et in melius proficientium, et ideo ibi solum bonum esse debuit, quia creatura a malo initianda non fuit, non tamen summum. Womit natürlich zuſammenhängt, daß, ſo bald die Sünde doch zum Vorſchein kam, auch der paradieſiſche Zuſtand überhaupt aufhören mußte.

auch in ihnen geweſen; und wenngleich wir uns bei ihnen nicht auf dieſelbe Weiſe ein Zurükkbleiben des Willens hinter dem Verſtand denken können, ſo ſind ſie doch — wäre es auch bei einem einfachen Leben nur in geringerem Grade — dem Wechſel der Stimmungen unterworfen geweſen, in welchem ſich vorübergehend wenigſtens eine ſolche Ungleichheit der Willenskraft nach verſchiedenen Seiten hin offenbart, woraus ſich das Entſtehen der Sünde und das Bewußtſein derſelben vollkommen begreift. — War nun das durch dieſe urſprüngliche Sündhaftigkeit bedingte erſte Erſcheinen der Sünde in den erſten Menſchen ſowol an und für ſich ein einzelnes und geringes als auch beſonders ohne einen umändernden Einfluß auf die menſchliche Natur: ſo war doch das Wachſen der Sünde vermittelſt der unter die Form der Erzeugung geſtellten Vermehrung des menſchlichen Geſchlechtes ſchon in dem erſten Hervorbrechen der Sünde, mithin in der urſprünglichen Sündhaftigkeit ſelbſt, begründet. Und dies iſt in Bezug auf die Erlöſung ſo zu faſſen, daß ohne das Eintreten eines von jener Sündhaftigkeit freien Elementes in die Geſammtheit nichts anders wäre zu erwarten geweſn, als daß die der menſchlichen Natur einwohnende Richtung auf das Gottesbewußtſein in ihrer Wirkſamkeit immer wieder wäre verunreinigt, und alles ſich geiſtig entwikkelnde immer wieder in die Botmäßigkeit des Fleiſches wäre herabgezogen worden. Was endlich die moſaiſche Erzählung betrifft: ſo kann es zu Folge der Grenzen, welche wir der Glaubenslehre geſtekkt haben, gar kein Gegenſtand für dieſelbe ſein, feſtzuſezen, wie jene Urkunde auszulegen ſei, und ob ſie ſich als Geſchichte ergebe oder als Lehrſage. Ohne aber in dieſes Geſchäft der Auslegungskunſt und der Kritik einzugreifen, können wir, wie auch ſchon alte Kirchenlehrer gethan [1], den Gebrauch davon machen, daß wir die all-

[1] Augustin. de Gen. c. Man. II. 21. Etiam nunc in unoquoque nostrum nil aliud agitur, cum ad peccatum delabitur, quam tunc actum est in illis tribus, serpente, muliere et viro.

gemeine Geſchichte von der Entſtehung der Sünde, wie ſie immer und überall dieſelbe iſt, daran zur Anſchauung bringen; und an dieſer ſinnbildlichen Eigenſchaft haftet für uns die Allgemeingültigkeit dieſer Urkunde. Denn wir finden darin auf der einen Seite an der Eva die durch jede äußere Anregung leicht zu entwikkelnde Fürſichthätigkeit und ſomit Empörung des ſinnlichen Theils durch den Gegenſaz gegen ein göttliches Gebot in volles Licht geſtellt, dabei aber bemerklich gemacht, wie damit zugleich
445 eine nur zu leicht zu bewirkende Verunreinigung des ſchon entwikkelten Gottesbewußtſeins verbunden war. Auf der andern Seite zeigt ſich an Adam, wie leicht die Sünde auch ohne beſondere Ueberwältigung der Sinne nachahmend aufgenommen wird, wie aber dieſes reine Gottvergeſſenheit, ſei es auch aus bloßer Zerſtreuung, vorausſezt. Bringen wir ferner die Geſchichte mit den hier aufgeſtellten Begriffen von urſprünglicher Vollkommenheit und urſprünglicher Sündhaftigkeit in Verbindung: ſo ſtellt ſie durch den Zuſammenhang mit dem früheren und ſpäteren zugleich im Allgemeinen dar, wie ſich außerhalb des Gebietes der Erlöſung das Gute nur mit dem Böſen entwikkelt, und wie unter dieſes Gute eben auch die für die Entwikklung des Menſchen unentbehrliche Erkenntniß des Gegenſazes zwiſchen gut und böſe gehört. Denn es iſt hinreichend angedeutet, daß vor der Sünde dieſe Erkenntniß nicht gegeben war; und leicht läßt ſich dies dahin ergänzen, daß der Menſch auch nur, ſofern dieſer Mangel fortdauerte, ohne Sünde bleiben konnte.

6. Sezen wir nun an die Stelle des Gegenſazes zwiſchen einer urſprünglichen Natur und einer veränderten Natur die Vorſtellung einer abgeſehen von der Erlöſung überall ohne Ausnahme ſich ſelbſt gleichen menſchlichen Natur; und an die Stelle des Gegenſazes zwiſchen einer eine Periode des erſten menſchlichen Daſeins ausfüllenden urſprünglichen Gerechtigkeit und einer in der Zeit entſtandenen Sündlichkeit, mit welcher und durch welche jene Gerechtigkeit verſchwunden wäre, eine unzeitliche überall

und immer der menſchlichen Natur anhaftende Urſündlichkeit, welche mit der ihr mitgegebenen urſprünglichen Vollkommenheit zugleich beſteht, jedoch ſo, daß aus dem Zuſammenſein und ſich entwikkeln beider an und für ſich keine Thatgerechtigkeit entſtehen kann, ſondern nur ein Schwanken zwiſchen verunreinigten geiſtigen Beſtrebungen und wachſender ausgebildeter Sünde; ſezen wir endlich an die Stelle des Gegenſazes zwiſchen einer urſprünglichen Schuld und einer mitgetheilten die einfache Vorſtellung einer für Alle gleichen ſchlechthin gemeinſamen Schuld: ſo können wir die kirchlichen Ausdrükke, in denen am kürzeſten dieſes Lehrſtükk in ſeiner Beziehung auf das folgende zuſammengefaßt wird, folgendermaßen beſtimmen und ergänzen. Zuvörderſt nämlich geben wir allerdings zu eine allgemeine Zurechnung der erſten Sünde, welche nämlich auf dem Bewußtſein beruht, daß, welches menſchliche Individuum auch das Loos getroffen hätte das erſte zu ſein, es ebenfalls die Sünde würde begangen haben. Wie denn auch der erſte Menſch, wäre er ein Nachgeborner geweſen, zu der eben beſchriebenen Verſchlimmerung würde beigetragen haben, und alſo eben ſo gut als jeder Andere die Schuld davon trägt. Ferner, wenn die kirchliche Lehre die erſte Sünde des erſten Menſchen ausſchließlich die verurſachende Urſünde nennt, die ſündliche Beſchaffenheit aller übrigen Menſchen aber die verurſachte, indem nämlich die Anlage und innere Richtung mit demſelben Namen genannt wird wie die That ſelbſt: ſo tragen wir dies über auf das allgemeine Verhältniß zwiſchen jedem früheren Geſchlecht und ſeinem nächſtfolgenden, und behaupten, daß immer und überall die wirkliche Sünde des frühern die hervorbringende Urſünde für das ſpätere iſt; die Sündhaftigkeit des ſpätern iſt aber, weil es deſſen wirkliche Sünden erzeugt, auch Urſünde, wegen ihrer Abhängigkeit aber von der Sünde des früheren iſt ſie hervorgebracht, mithin zuſammen hervorgebrachte Urſünde. Endlich ergänzen wir auch noch einen Mangel, indem wir die wirkliche Sünde in ihrem Verhältniß zur Urſünde ebenfalls theilen in verurſachende und verurſachte. Denn auf der einen Seite ſtellt

dies das Verhältniß der zugleich lebenden dar, indem die wirkliche Sünde derer, welche ſelbſtthätiger und erregender in der Gemeinſchaft auftreten, die verurſachende iſt, die der leidentlicheren aber die verurſachte. Auf der andern Seite aber iſt die Geſammtſünde jedes Geſchlechts auch wieder verurſachend für die Sündhaftigkeit des künftigen, ſo wie ſie ſelbſt auf der von dem frühern Geſchlecht verurſachten Urſünde beruht. Und in dieſem geſchloſſenen Kreiſe von Begriffen zeigt ſich die Sünde überhaupt, aber beſonders auch die Urſünde, als die Geſammtthat und Geſammtſchuld des ganzen Geſchlechts.

## Zweites Lehrſtükk.

## Von der wirklichen Sünde.

### §. 73. Aus der Erbſünde geht in allen Menſchen immer die wirkliche Sünde hervor.

Melanchth. loc. th. p. 123. Semper cum peccato originali sunt peccata actualia. — Augustin. c. Julian. Lex ista quae est in membris . . . manet in carne mortali . . . quia operatur desideria contra quae dimicant fideles. — Conf. Gall. XI. Dicimus praeterea hanc perversitatem semper edere fructus aliquos malitiae et rebellionis, adeo ut etiam qui sanctitate excellunt, quam visei resistant, multis tamen infirmitatibus et delictis sunt contaminati quamdiu in hoc mundo versantur.

1. Dieſer Saz iſt in der größten Allgemeinheit zu verſtehen, indem wir auch Chriſtum auf keine andere Weiſe von der wirklichen Sünde frei ſprechen, als in ſofern wir ihn zugleich aus dem Zuſammenhang der allgemeinen Sündhaftigkeit herausnehmen. In dieſer Allgemeinheit iſt er aber ein Ausdrukk unſeres chriſtlichen Selbſtbewußtſeins. Denn Jeder weiß es von ſich um ſo gewiſſer je lebendiger er ſich den Erlöſer vergegenwärtigt, daß er ſelbſt in keinem Augenblikk frei iſt von Sünde. Aber jeder weiß es nicht aus ſeiner perſönlichen Eigenthümlichkeit her, ſondern auf allgemeine Weiſe, ſofern er ein Beſtandtheil der Geſammtheit

ist, das heißt mit seinem zum Gattungsbewußtsein erweiterten Selbstbewußtsein, mithin von jedem Andern eben so gut als von 448
sich selbst. Und dies Bewußtsein geht auf das der allgemeinen Sündhaftigkeit zurükk, ja es ist dieses selbst nur von einer andern Seite aus gesehn. Denn die Richtung auf die Sünde, die wir in dem einen innerlich und zeitlos auffassen, wäre doch nichts wirkliches, wenn sie nicht zugleich auch immer erschiene, und wiederum wäre das erscheinende nur etwas uns von außen anklebendes, also keine Sünde, wenn es nicht ein Theil des Erscheinens und Zeitlichwerdens der Ursünde wäre. Und so wie alles, was in dieser angelegt ist, irgendwo erscheinen muß, nach Maaßgabe wie sie selbst verschieden unter die Menschen vertheilt ist: eben so muß sie auch an jeder Bewegung jedes Menschen, in welchem sie ist, einen Antheil haben und etwas darin zur erscheinenden Sünde machen. So daß es in dem ganzen Gebiet der sündigen Menschheit keine einzige ganz vollkommen gute, d. h. rein die Kraft des Gottesbewußtseins darstellende Handlung, und keinen ganz reinen Moment giebt, in welchem nicht doch noch irgend etwas in einem geheimen Widerspruch mit dem Gottesbewußtsein stände.

2. Diesem allgemeinen Bewußtsein aber würde es gar nicht entsprechen, wenn man die wirkliche Sünde auf die Fälle beschränken wollte, wo die Sündhaftigkeit bis nach außen hin auf eine auch Andern wahrnehmbare Weise in aus dem Menschen herausgehenden Thaten hervorbricht. Denn dieses hängt immer von äußeren Bedingungen ab, noch unterschieden von denen, welche einen bestimmten sündlichen Zustand veranlaßt haben. So wie nun diese lezteren, die äußeren Versuchungen, auch nur innere Bewegungen hervorrufen können, welche schon in der Persönlichkeit des Einzelnen vorbereitet sind: so kann die Sündlichkeit des Zustandes keinesweges mehr davon abhängen, ob solche Umstände hinzutreten, welche das äußere Hervortreten begünstigen oder nicht. Ja an und für sich wird nicht einmal die Sündlichkeit 449

des Zuſtandes durch das Aeußerlichwerden deſſelben vermehrt; ſondern die wirkliche Sünde iſt ganz als daſſelbige auch da, wo nur innerlich ſündhaftes erſcheint und an einem Moment des Bewußtſeins als Gedanke oder als Begierde Theil hat [1]. Denn ſo wie die Liebe auch ſchon als innere Bewegung die Erfüllung des Geſezes iſt, weil ſie ohnfehlbar bei jeder gegebenen Veranlaſſung hervorbricht in die äußere That: ſo iſt auch die Begierde wenngleich nur innerlich ſich regend ſchon die wirkliche Sünde aus demſelben Grunde. Und dies iſt eine Formel, die, wenn man nur das Wort Begierde im weiteſten Umfange nimmt, ſich für alle wirkliche Sünde eignet, mit Ausnahme vielleicht derjenigen Fälle, wo uns die Wirkſamkeit des Gottesbewußtſeins nur ſcheint durch Trägheit gehemmt zu werden, wiewol ſich auch dieſe wol laſſen auf die Begierde zurükführen, welche nur irgend eine Gelegenheit ſich nicht verſchlagen will. Jede Erklärung aber der wirklichen Sünde ſei ſie nun mehr oder minder allgemein, iſt nur inſofern richtig als ſie auf die zum Grunde liegende Sündhaftigkeit zurükgeht, und als ſich das Bewußtſein der Erlöſungsbedürftigkeit leicht damit verbindet [2]. — Wenn wir uns nun gleich die urſprüngliche Sündhaftigkeit, aus welcher alle wirkliche Sünde hervorgeht, als Geſammtthat und Geſammtſchuld des menſchlichen Geſchlechts unter die Einzelnen nach Zeit und Raum nicht gleich und gleichmäßig, ſondern ungleich vertheilt denken: ſo heißt dies nur ſoviel, daß in dem Einen die eine Sünde leicht hervortritt, die andere ſeltener, in dem Andern umgekehrt, je nachdem es für Jeden zu der einen nur eines geringeren Reizes bedarf als zu der andern nach Maaßgabe der perſönlichen Naturanlagen. Keinesweges aber iſt es ſo

[1] Actio pugnans cum lege Dei (Melanchth. l. c.) kann auch eine ſolche noch ganz innerliche Bewegung ſchon genannt werden.

[2] Am wenigſten findet ſich daher das chriſtliche Selbſtbewußtſein zufrieden geſtellt bei ſolchen Erklärungen wie die von Reinhard: peccatum est quaevis aberratio a modo tenendae verae felicitatis. Dogm. §. 73.

zu verstehen, als ob abgesehen von der Erlösung irgend ein einzelner Mensch gegen irgend eine von den verschiedenen Formen der Sünde durch seine Persönlichkeit so sicher gestellt wäre, daß er unmöglich in dieselbe verfallen könnte. Vielmehr wird einem Jeden sein Bewußtsein sagen, daß auf sich selbst zurükkgewiesen weder er selbst noch irgend ein Anderer die völlige Sicherheit gegen irgend eine Art des Bösen in sich trage, indem jeder Aufmerksame soviel Anbindungen und gleichsam Keime von allem Bösen in sich entdekkt, daß wenn nur die Reizung, die überall zur ursprünglichen Sündhaftigkeit hinzukommen muß, um die wirkliche Sünde hervorzubringen, groß genug gesezt werden könnte, alsdann auch jedes Böse in Jedem als wirkliche Sünde, wenngleich nicht jedes habituell sondern nur in einzelnen Fällen, hervortreten würde [1].

**§. 74. Es besteht in Bezug auf die Sünde kein Werthunterschied unter den Menschen, abgesehen davon, daß sie nicht in Allen in demselben Verhältniß zur Erlösung steht.**

1. Alle wirklichen Sünden müssen dem bisherigen zufolge für gleich angesehen werden sowol ihrem Wesen und Charakter nach als ihrer Entstehung nach: denn jede ist eine Erscheinung der allgemeinen Sündhaftigkeit, und jede ist ein wenngleich nur momentaner oder partieller Sieg des Fleisches über den Geist. Die bestimmende Kraft des Gottesbewußtseins, welche in der Sünde gehemmt wird, kann freilich eine größere oder geringere sein. Ist sie nun größer: so ist auf der einen Seite auch das geistige Leben in welchem ein solches vorkommt kräftiger, und vermöge dieser Kraft ist in einem solchen Leben die Sünde mehr im Verschwinden, mithin kleiner. Wogegen man auf der andern Seite sagen kann, daß wenn die geistige Kraft größer ist, auch der Wi-

[1] Calvin. Institt. II. 3, 3. Omnibus ejusmodi portentis obnoxia est unaquaeque anima.

derſtand des Fleiſches, durch welchen jene überwunden wird, kräftiger ſein muß, mithin die Sünde größer. Bekommen wir alſo für denſelben Fall aus verſchiedenen Geſichtspunkten entgegengeſezte Reſultate: ſo folgt, daß wir entweder alle für gleich erklären müſſen, weil jede aus dem einen Geſichtspunkt die größere, aus dem entgegengeſezten die kleinere iſt; oder wir müſſen erſt beide auf einander zurükkführen, und dann ergiebt ſich, daß von einer Beſtimmung des ſündlichen Werthes einzelner Momente nur die Rede ſein kann in Bezug auf des Handelnden Geſammtzuſtand, ſei es nun des Wachsthums oder Verſchwindens der Sündlichkeit, das heißt auf dem Gebiet des chriſtlichen Bewußtſeins mit Bezug auf den Gnadenſtand des Einzelnen, wie unſer Saz es ausſpricht. Abgeſehen hievon und jeden Moment für ſich betrachtet bleibt es richtig, daß die Fürſichthätigkeit des Fleiſches ihn zur Sünde macht, ohne daß der Inhalt einen Unterſchied begründete; denn alle Thätigkeiten des Fleiſches ſind gut, wenn dem Geiſte gehorſam, und alle böſe, wenn losgeriſſen von ihm. Daſſelbige ergiebt ſich auch, wenn wir darauf ſehen, daß der ſündliche Gehalt um deſto größer iſt, je geringfügiger die äußeren Aufforderungen waren, welche nur überwunden zu werden brauchten. Denn auch dieſe ſind nicht für Jeden daſſelbe; ſondern für den Geübteren iſt die nur noch eine geringe, welche für Andere groß iſt und ſchwierig. Sonach giebt es allerdings größere und kleinere Sünden, aber für uns nur mit Bezug auf die Wirkſamkeit der Erlöſung; und
452 aus dieſem Gebiet verbannt alſo die kirchliche Lehre [1] mit Recht den Saz von Gleichheit aller Sünden. An und für ſich aber dürfte er ſich wol vertheidigen laſſen. Wie denn auch die meiſten gewöhnlichen Eintheilungen der Sünde, welche auf jenes Verhält-

[1] Conf. et expos. simpl. VIII. Fatemur etiam peccata non esse aequalia licet ex eodem corruptionis et incredulitatis fonte exoriantur. — Melanchth. loc. th. p. 126. Ac stoicae illae disputationes execrandae sunt, quas servant aliqui disputantes omnia peccata aequalia esse.

niß keine Beziehung nehmen, zwar eine Verſchiedenheit derſelben ihrer Geſtalt und Erſcheinung nach ausdrükken, aber nicht eine Ungleichheit in ihrem eigentlichen Sündenwerth feſtſtellen.

2. Sehen wir nun auf die Verſchiedenheiten der wirklichen Sünde, um ſie in beſtimmte Gruppen zu ſondern: ſo treten uns zuerſt die beiden Hauptgeſtalten entgegen, welche ſich auf die beiden Hauptelemente der urſprünglichen Sündhaftigkeit beziehen [1], indem nämlich die wirkliche Sünde dem zufolge bald mehr Aeußerung der Begierde wird, bald mehr poſitive Verdunkelung, d. h. Verunreinigung des Gottesbewußtſeins. Gänzlich können wir beide nicht ſcheiden, weil immer eine die andere hervorruft; denn wo in einer Geſammtheit eine beſtimmte Geſtalt der Begierde herrſchend hervortritt, da entſteht auch bald eine Umgeſtaltung des Gottesbewußtſeins, um innerlich den Widerſpruch zu verſtekken. So ſezt auch Paulus [2] auseinander, wie beide ſich gegenſeitig erhöhen; und denkt man ſich beide auf dem höchſten Gipfel, die ſuperſtitiöſe Wuth, welche alle Productionen des gözendieneriſchen Wahns zuſammenhäuft, und die leidenſchaftliche Wuth aller losgelaſſenen Begierden, und erſcheint dann gewiß Jedem in beiden ein gleiches Maaß der Verdammlichkeit: ſo müſſen auch ſchon in ihrer urſprünglichen Wechſelwirkung auf einander beide gleich ſein. — Was ferner die Eintheilung in äußere und innere Sünden betrifft, ſo ließe ſich gegen das, was ſchon oben [3] geſagt worden iſt um dieſe Differenz abzuweiſen, nur höchſtens noch folgendes einwenden. Die äußere Vollbringung einer ſündlichen That nimmt eine theilbare Zeit ein, und zerfällt größtentheils in eine Reihe von Momenten. Wie nun offenbar ein anderer Werth eintritt, wenn noch innerhalb dieſer Zeit eine Gegenwirknng des Gottes- 453

[1] Apol. Conf. I. aus Hugo de St. V. Originale peccatum est ignorantia in mente et concupiscentia in carne.

[2] Röm. 1, 21—26.

[3] Unter 1. dieſes §.

bewußtſeins erfolgt: ſo iſt auch — alles übrige gleichgeſezt — der ſündliche Werth einer Handlung deſto größer, je größer die Zwiſchenzeit iſt, in welcher dennoch keine ſolche Gegenwirkung eintrat. Daraus folgt aber nur, daß es ſündliche Handlungen giebt, welche auf eine größere Gewalt der Sünde ſchließen laſſen als andere; aber es folgt keinesweges, daß nicht Jeder ſollte fähig ſein, Handlungen von demſelben Sündenwerth, wenn auch nicht von derſelben Art zu begehen. Wogegen auch wieder gewiß bleibt, daß es für Jeden gewiſſe ſündliche oder der Sünde verwandte innere Bewegungen giebt, welche ſich in ihm nie zu äußeren Sünden geſtalten, weil ſie auch innerlich mehr ein Spiel fremder als eigner Gedanken und Erregungen ſind, und daher auch mehr dem Geſammtleben als dem Einzelnen angehören. Aber es wird keinen geben, der etwa nur ſolche aufzuweiſen hätte; und mit Abrechnung dieſer bleibt doch der Unterſchied zwiſchen innerlichen und äußerlichen Sünden mehr ein zufälliger als ein weſentlicher. — Auch wenn man zwiſchen *vorſäzlichen* und *unvorſäzlichen* Sünden unterſcheidet, hält man gewöhnlich die erſten im allgemeinen für größer; aber mit Unrecht. Denn
454 unvorſäzliche Sünden, ſofern ſie wirklich noch Handlungen ſind, und nicht bloß Erfolge [1], ſind entweder Sünden der Unwiſſenheit oder der Uebereilung. Iſt nun die Unwiſſenheit gegründet im Mangel an Werthſchäzung der ſittlichen Bedeutung unſerer Handlungen überhaupt, oder die Uebereilung in einer leidenſchaftlichen Richtung, welcher Art es auch ſei; und läßt ſich auf der andern Seite ein vorübergehendes Unvermögen in einem um einem ſinnlichen Antriebe zu widerſtehen beſonders ungünſtig bedingten Augenblikke als ein völlig iſolirter Moment denken, der keinen weiteren Einfluß ausübt: ſo werden vorſäzliche Sünden

[1] In lezterm Falle wären ſie in der That gar keine Sünden, und dahin iſt der Kanon zu beſchränken bei Melanchth. loc. th. p. 117. Nihil est peccatum nisi sit voluntarium. Haec sententia de civilibus delictis tradita est . . sed non transferendum est hoc dictum ad doctrinam Evangelii de peccato.

von dieſer Art geringer ſein als unvorſäzliche von jener. Können nun bald die einen größer ſein bald die andern: ſo ſind an und für ſich betrachtet beide gleich. — Am bedeutendſten iſt unſtreitig in dieſer Beziehung die Eintheilung der Sünden in Todſünden und läßliche Sünden; nur iſt es ſehr ſchwierig, die Bedeutung dieſer Unterſcheidung zu beſtimmen, da die Ausdrükke ſelbſt keinen ſtrengen Gegenſaz enthalten. Einige [1] geben ihnen ganz den Sinn, der in unſerm Saz als der einzige haltbare Unterſchied aufgeſtellt wird, und es bliebe dann nur noch zu erörtern, in wiefern der Begriff der Strafe hiebei mitbeſtimmend 455
ſein muß oder nicht. Sonſt ſteht allerdings durch jene Erklärungen feſt, daß der Unterſchied nur auf dem Verhältniß des Handelnden zur Erlöſung beruhe. Allein dieſe Uebereinſtimmung ſcheint wieder zu verſchwinden, wenn zugleich behauptet wird, auch die in den Zuſammenhang der Erlöſung aufgenommenen könnten Todſünden begehen, nur daß dann dieſer Zuſammenhang aufhöre [2], wovon, ob es als möglich anzunehmen ſei oder nicht, hier noch nicht kann gehandelt werden. Da nun aber die Möglichkeit den Zuſammenhang wieder anzuknüpfen, doch nicht abgeſchnitten werden ſoll: ſo führt dies einerſeits auf die ältere Beſtimmung [3] zurükk, nach welcher nur diejenigen nicht läßlichen Sün-

---

[1] Ibid. p. 332. Haec mala in renatis sunt . . sed quia persona accepta est . . . . fiunt huic personae haec mala venialia peccata und p. 123. . . actualia peccata quae in non renatis omnia sunt mortalia. — Am allerbeſtimmteſten ſpricht dies aus Baumgarten Theol. Str. II. 484. Da wir aber ſolches nicht einräumen — nämlich daß mortalia und venialia durch ein discrimen objectivum verſchieden ſein müßten — vielmehr das Verhältniß der verrichtenden Perſon gegen die Verſöhnung Chriſti als den Unterſcheidungsgrund annehmen ꝛc.

[2] Melanchth. ibid. p. 124. Necesse est autem discernere peccata quae in renatis in hac vita manent, ab illis peccatis, propter quae amittuntur gratia et fides.

[3] Augustin de corr. et grat. 35. Ego autem id esse dico peccatum ad mortem, fidem quae per dilectionem operatur deserere usque ad mortem.

bewußtſeins erfolgt: ſo iſt auch — alles übrige gleichgeſezt — der ſündliche Werth einer Handlung deſto größer, je größer die Zwiſchenzeit iſt, in welcher dennoch keine ſolche Gegenwirkung eintrat. Daraus folgt aber nur, daß es ſündliche Handlungen giebt, welche auf eine größere Gewalt der Sünde ſchließen laſſen als andere; aber es folgt keineswegs, daß nicht Jeder ſollte fähig ſein, Handlungen von demſelben Sündenwerth, wenn auch nicht von derſelben Art zu begehen. Wogegen auch wieder gewiß bleibt, daß es für Jeden gewiſſe ſündliche oder der Sünde verwandte innere Bewegungen giebt, welche ſich in ihm nie zu äußeren Sünden geſtalten, weil ſie auch innerlich mehr ein Spiel fremder als eigner Gedanken und Erregungen ſind, und daß auch mehr dem Geſammtleben als dem Einzelnen angehören. Aber es wird keinen geben, der etwa nur ſolche aufzuweiſen hätte; und mit Abrechnung dieſer bleibt doch der Unterſchied zwiſchen innerlichen und äußerlichen Sünden mehr ein zufälliger als ein weſentlicher. — Auch wenn man zwiſchen vorſäzlichen und unvorſäzlichen Sünden unterſcheidet, hält man gewöhnlich die erſten im allgemeinen für größer; aber mit Unrecht. Die
454 unvorſäzliche Sünden, ſofern ſie wirklich noch Handlungen ſind und nicht bloß Erfolge [1], ſind entweder Sünden der Unwiſſenheit oder der Uebereilung. Iſt nun die Unwiſſenheit gegründet im Mangel an Werthſchäzung der ſittlichen Bedeutung unſrer Handlungen überhaupt, oder die Uebereilung in einer leidenſchaftlichen Richtung, welcher Art es auch ſei; und läßt ſich auf der andern Seite ein vorübergehendes Unvermögen in einem ungünſtig dingten Augenblikke als ein völlig iſolirter Moment denken, der keinen weiteren Einfluß ausübt: ſo werden vorſäzliche Sü

[1] In lezterm Falle wären ſie in der That gar keine Sünden, und iſt der Kanon zu beſchränken bei Melanchth. loc. th. p. 117. est peccatum nisi sit voluntarium. Haec sententia de civilibus tradita est . . sed non transferendum est hoc dictum ad doctrinam Evangelii de peccato.

on dieſer Art geringer ſein als unvorſäzliche von jener. Können un bald die einen größer ſein bald die andern: ſo ſind an und ir ſich betrachtet beide gleich. — Am bedeutendſten iſt unſtrei- g in dieſer Beziehung die Eintheilung der Sünden in Tod- ünden und läßliche Sünden; nur iſt es ſehr ſchwierig, die Bedeutung dieſer Unterſcheidung zu beſtimmen, da die Ausdrükke elbſt keinen ſtrengen Gegenſaz enthalten. Einige [1] geben ihnen anz den Sinn, der in unſerm Saz als der einzige haltbare Un- erſchied aufgeſtellt wird, und es bliebe dann nur noch zu erör- ern, in wiefern der Begriff der Strafe hiebei mitbeſtimmend 455 ſein muß oder nicht. Sonſt ſteht allerdings durch jene Erklä- rungen feſt, daß der Unterſchied nur auf dem Verhältniß des Handelnden zur Erlöſung beruhe. Allein dieſe Uebereinſtimmung ſcheint wieder zu verſchwinden, wenn zugleich behauptet wird, auch die in den Zuſammenhang der Erlöſung aufgenommenen könnten Todſünden begehen, nur daß dann dieſer Zuſammenhang aufhöre [2], wovon, ob es als möglich anzunehmen ſei oder nicht, hier noch nicht kann gehandelt werden. Da nun aber die Mög- lichkeit den Zuſammenhang wieder anzuknüpfen, doch nicht abge- ſchnitten werden ſoll: ſo führt dies einerſeits auf die ältere Be- ſtimmung [3] zurükk, nach welcher nur diejenigen nicht läßlichen Sün-

---

[1] Ibid. p. 332. Haec mala in renatis sunt . . sed quia persona accepta est . . . fiunt huic personae haec mala venialia peccata und p. 123. . . actualia peccata quae in non renatis omnia sunt mortalia. — Am allerbeſtimmteſten ſpricht dies aus Baumgarten Theol. Str. II. 484. Da wir aber ſolches nicht einräumen — nämlich daß mortalia und venialia durch ein discrimen objectivum verſchieden ſein müßten — vielmehr das Verhältniß der verrichtenden Perſon gegen die Verſöhnung Chriſti als den Unterſcheidungsgrund annehmen ꝛc.

[2] Melanchth. ibid. p. 124. Necesse est autem discernere peccata quae in renatis in hac vita manent, ab illis peccatis, propter quae amittuntur gratia et fides.

[3] Augustin de corr. et grat. 35. Ego autem id esse dico peccatum ad mortem, fidem quae per dilectionem operatur deserere usque ad mortem.

den vollkommne Todſünden ſind, zwiſchen welchen und dem Tode keine Wiederanknüpfung des Zuſammenhanges mit der Erlöſung erfolgt, andererſeits macht es noch eine Unterſcheidung zwiſchen den läßlichen Sünden nothwendig, indem auch die Todſünden unter gewiſſen Bedingungen läßliche werden, wodurch denn der innere Unterſchied ganz aufhört. Nehmen wir nun noch dazu, daß von Vielen die Sünde wider den heiligen Geiſt als eine ſolche vorgeſtellt wird, welche jedes Wiederanknüpfen an die Erlöſung unmöglich macht: ſo erhalten wir anſtatt des einfachen Gegenſazes folgende Abſtufung. Läßliche Sünden an und für ſich ſind diejenigen Sünden der Begnadigten, welche in dieſem Leben
387 ſchwerlich vermieden werden können [1], und welche die Erlaſſung allezeit mit ſich führen [2]; läßlich werden aber auch alle Sünden der Unbegnadigten, falls ſie ſich bekehren, ſo wie auch alle vorſäzlichen Sünden der Begnadigten, falls ſie ſich wieder bekehren. Todſünden ſind an und für ſich die beiden leztgenannten [3], falls der Zuſammenhang mit der Erlöſung nicht eintritt oder wiederhergeſtellt wird; abſolute Todſünde iſt nur, die Richtigkeit der Erklärung vorausgeſezt, die Sünde wider den heiligen Geiſt. Offenbar aber iſt der Unterſchied zwiſchen den an ſich läßlichen Sünden, wenn ſie doch der Reue und Abbitte bedürfen, und den Todſünden der Begnadigten, welche läßlich werden, indem ſie den verloren gegangenen Gnadenſtand vermittelſt der Reue wieder erlangen, auch je geringer die Zwiſchenzeit iſt um ſo weniger merklich. Er würde ſich auch vermöge des Merkmals wider das

---

[1] Augustin. de spir. et litt. 48. . . . non impediunt a vita aeterna iustum quaedam peccata venialia, sine quibus haec vita non ducitur.

[2] Baumg. a. a. O. Denn wiewol wir ſagen, ſie heißen deswegen venialia, weil ſie die Erlaſſung allezeit mit ſich führen.

[3] Melanchth. l. c. Est igitur actuale mortale in labente post reconciliationem actio interior vel exterior pugnans cum lege Dei facta contra conscientiam. Ibid. p. 276. nec potest stare cum malo proposito contra conscientiam fides.

Gewiſſen auf den zwiſchen vorſäzlichen und unvorſäzlichen Sünden zurükkführen laſſen. Allein da auch im Gnadenſtande, wenn die Erkenntniß der Sündlichkeit gewohnter Zuſtände ſich vervollkommnet, noch immer ein Zurükkbleiben der Willenskraft gegen die Einſicht entſteht: ſo werden auch vorſäzliche Sünden vorkommen, welche weil ſie mit einem Fortſchritt verbunden ſind doch nicht einen gänzlichen Ausfall aus der Gnade bewirken können. Dieſe Entwikklungsweiſe nicht berükkſichtigend behauptet man zu früh, daß der Wiedergeborne nicht mehr wiſſentlich, denn darin liegt ſchon wenigſtens der geringſte Grad des vorſäzlichen, ſündigen könne, wogegen man eigentlich nur nach der Analogie mit dem, was wir von dem Verhältniß des einzelnen Menſchen 457
zur Natur geſagt haben, behaupten ſollte, er könne ſich nicht durch eine einzelne Handlung, auf welche doch die göttliche Gnade auch einen Einfluß hat, ſeines ganzen Gnadenſtandes berauben. Sonach bleibt kein weſentlicher Unterſchied übrig, als der in den Verhältniſſen des Handelnden zur Erlöſung ſeinen Grund hat. Was aber die Sünde wider den heiligen Geiſt anbetrifft, ſo würde dieſe freilich eine Art für ſich ausmachen, aber ſo lange die Auslegung der Schriftſtellen ſtreitig iſt, auf denen der ganze Begriff beruht [1], muß die Glaubenslehre die Ausmittlung der Sache der Auslegungskunſt, ſo wie die Behandlung der Fälle, wo jemand glaubt, dieſe Sünde begangen zu haben, der beſonderen Seelſorge überlaſſen, und kann ſich nicht anmaaßen zu richten, was ſie ſei und in welchem ſie ſei. Allgemein aber muß ſie den Saz, als ob irgend eine Sünde, wenn ſie mit Bezug auf die Erlöſung bereut wird, nicht vergeben werden könne, als die Allgemeinheit der Erlöſung beſchränkend, verwerfen.

3. Auf daſſelbe führen auch genau betrachtet die verſchiedenen Abſtufungen der menſchlichen Zuſtände in Bezug auf die Sünde, welche theils unmittelbar aus Stellen der Schrift, theils vermittelt durch die volksmäßige Darſtellung in die Glaubenslehre

[1] Matth. 12, 31. Luk. 12, 10.

übergegangen sind. Der Zustand der Freiheit[1] nämlich versteht sich im Gegensaz gegen den der Knechtschaft von selbst als derjenige, in welchem, wenn man ihn in seiner Vollkommenheit denkt, nur noch die an und für sich läßliche Sünde vorkommt vermöge eines so stetigen und lebendigen Zusammenhanges mit der Erlösung, daß die unvorsäzlichen Sünden immer kleiner sind als jede vorsäzliche. Die Bezeichnung der Knechtschaft für
458 den Zustand der Herrschaft der Sünde sezt aber voraus, daß vermöge der innern Anerkennung des Gottesbewußtseins der Mensch die Forderungen des Fleisches nicht mit voller Zustimmung vollzieht. Bedenkt man aber, daß die Freiheit als Folge des Zusammenhanges mit der Erlösung nur aus der Knechtschaft entstehen kann: so begreift sich auch, daß die Freiheit in der Ausübung nur allmählig wachsend auch noch mit Spuren der Knechtschaft vermischt sein wird. Nun aber unterscheidet man noch von dem Zustand der Knechtschaft als schlimmere die Zustände der Sicherheit, der Heuchelei und der Verstokkung. Soll aber ein schlimmerer Zustand auch als die vollkommene Knechtschaft eintreten: so müßte jene innere Anerkennung gänzlich zum Schweigen gebracht sein. Allein da sie momentan selbst in dem Zustand der Freiheit schweigt bei den Sünden der Uebereilung: so könnte durch dies Schweigen ein ganz eigenthümlicher Zustand nur begründet werden, wenn man es als stetig und die innere Stimme als auf unerweckliche Weise erstorben ansehn könnte; und dies ist wol auch der Sinn des Ausdrukks Verstokkung[2], welcher Zustand sich am bestimmtesten darstellt in einem bewußten und festen Willen das Gottesbewußtsein nicht zu vollziehen. Allein zu diesem Zustande können, da die Richtung auf das Gottesbe-

---

[1] Röm. 6, 18—22. Ebendas. 8, 2.

[2] Reinhards Erklärung Dogm. §. 88. Conditio hominis qui diutius peccando tandem desiit propositis ad virtutem incitamentis moveri bedarf erst mehr auf den Standpunkt der Frömmigkeit zurükkgeführt zu werden, würde aber dann dasselbe ergeben.

wußtſein einen integrirenden Beſtandtheil der menſchlichen Natur bildet [1], indem ſelbſt bei einer ſolchen Verunreinigung dieſes Bewußtſeins, daß den Göttern menſchliche Verkehrtheiten beigelegt 459
werden, die Seele nicht ganz ohne Ahndung davon iſt, daß es etwas giebt, was mit dem Gottesbewußtſein unverträglich iſt. Sollte es aber als unentwikklich erſtorben [2] angeſehen, mithin der Verſtokkte als völlig unzugänglich für die Gnade betrachtet werden: ſo wäre dies eine particulariſtiſche Beſchränkung des Gebietes der Erlöſung. Das Bewußtſein dieſes Geſezes kann alſo nur gänzlich fehlen, ſo lange das Gottesbewußtſein nicht entwikkelt iſt, alſo vor dem Zuſtande der Knechtſchaft. Dieſes kann in der einzelnen Seele ein Zuſtand der Rohheit ſein, wenn die Gewalt des ſinnlichen Theils die Entwikklung hindert; aber auch dies gehört dem Zuſtand der Knechtſchaft an, denn das zurükkhaltende iſt nur daſſelbige, wodurch auch das ſchon entwikkelte in ſeiner Wirkſamkeit gehemmt wird. Die zwiſchen dieſen beiden Endpunkten liegenden Zuſtände der Sicherheit und der Heuchelei [3] ſtehen aber weder in beſtimmt verſchiedenen Verhältniſſen zu jenen beiden, noch ſchließen ſie einander in irgend einem Sinne beſtimmt aus, ſondern ſie gehören dem Zuſtande der Knechtſchaft an, und ſind mit allen verſchiedenen Graden deſſelben verträglich, nur nicht mit dem untergeordneten Vorkommen der Knechtſchaft in dem Zuſtande der Freiheit. Sonach bleibt auch hier nur der Gegenſaz zwiſchen Freiheit und Knechtſchaft übrig, welcher eben das verſchiedene Verhalten zur Erlöſung ausdrükkt.

4. Der in unſerm Saz als einzig weſentlich aufgeſtellte Unterſchied wird, wenn wir zugleich das Verhältniß der wirklichen

[1] Augustin. de spir. et litt. 48. Nam remanserat utique id, quod anima hominis nisi rationalis esse non potest; ita ibi etiam lex Dei non ex omni parte deleta per iniustitiam.

[2] Dies liegt auch weder in Hebr. 3, 8. 13. bezogen auf 2 Moſ. 17, 7. noch in 2 Kor. 3, 14.

[3] Vergl. u. a. Reinhard a. a. O.

Sünde zu der urſprünglichen Sündhaftigkeit berükſichtigen, ſich am beſtimmteſten ſo faſſen laſſen, daß die wirkliche Sünde derjenigen, welche in einen ſtetigen Zuſammenhang mit der Kraft
460 der Erlöſung geſtellt ſind, nicht mehr verurſachend iſt weder in ihnen, noch auch durch ihre Schuld außer ihnen. Denn ſie iſt durch die ihnen perſönlich und ſelbſtthätig eingepflanzte Kraft des Gottesbewußtſeins gebrochen, ſo daß ſie auch, wo ſie ans Licht tritt, nur als im Verſchwinden erſcheint, und keine anſtekkende Kraft mehr ausübt. Alle Sünden der Wiedergeborenen ſind daher ſolche, welche das geiſtige Leben nicht hindern, weder in ihnen ſelbſt noch in der Geſammtheit. Wogegen die Sünden der Nichtwiedergeborenen immer verurſachend ſind in ihnen ſelbſt ſowol, weil nämlich jede etwas hinzufügt zur Macht der Gewohnheit und eben ſo zur Verunreinigung des Gottesbewußtſeins, als auch außer ihnen, weil Gleiches immer wieder das Gleiche aufregt, und auch das verunreinigte Gottesbewußtſein ſich durch Mittheilung verbreitet und befeſtigt. Daher was in einer von dem Gebiete der Erlöſung noch getrennten Geſammtheit etwa an geiſtigem Leben beſteht, und von untergeordneten Entwikkelungspunkten aus — ſei es nun das Leben im Staat oder ſei es Wiſſenſchaft und Kunſt — vermehrt und erhöht werden will, immer wieder durch dieſe Sünde in ſeinem Fortſchreiten gehemmt und in jenen Strudel hinabgezogen wird, ſo daß von ihr mit Recht geſagt werden kann, daß ſie das geiſtige Leben in der Geſammtheit verringert, d. h. ſie deſſen beraubt. Will man dieſen Gegenſaz aufheben, und nur einen Unterſchied zwiſchen größerer Freiheit Einiger und geringerer Freiheit Anderer annehmen ohne Beziehung auf einen beſtimmten Wendepunkt, von wo ab die nur noch mit einer Abndung von Freiheit verſezte Knechtſchaft in die nur noch Spuren der Knechtſchaft tragende Freiheit übergeht, das heißt das Gebiet wenigſtens des ſtrengeren Chriſtenthums verlaſſen, und endet damit, durch die pelagianiſche Anſicht deſſelben ſich in den Naturalismus hinüberzuſpielen, indem dieſen Gegenſaz aufgehoben
461 keine ſpecifiſche innere Wirkung der Erlöſung weiter übrig bleibt.

Und eine ſolche giebt ſich doch als das urſprüngliche Bewußtſein in der h. Schrift allgemein zu erkennen, daß nicht erſt nöthig ſein kann auf einzelne Ausdrükke und Formeln, wie das Begrabenwerden in den Tod Chriſti und die neue Creatur oder der Gegenſaz zwiſchen dem fleiſchlichen und geiſtigen Menſchen zurükkzugehn. Meint man aber eben dieſen Gegenſaz auch ſo ausdrükken zu können, daß in dem einen Zuſtande zwar auch noch Sünde ſei, in dem andern aber ſei alles Sünde: ſo iſt dies theils ſchief, weil keine genaue Entgegenſezung ſtattfindet, theils hart, wenn alles edle und ſchöne, das ſich im Heidenthum entwikkelt hat, als Sünde ſoll bezeichnet werden. Hier können wir indeß nur darauf Bedacht nehmen, das mangelhafte in der Entgegenſezung zu ergänzen. Nämlich nach dem obigen bleibt eines Theils in allen guten Werken des Wiedergebornen die läßliche Sünde in irgend einer Geſtalt übrig, ſie iſt aber nur gleichſam der Schatten der Sünde, nämlich die, wenn man auf den geſammten innern Zuſtand ſieht, nicht gewollte ſondern zurükkgewieſene Nachwirkung der nur allmählig zu überwindenden Kraft der Gewohnheit. Eben ſo aber iſt auch in den nicht ſchon an und für ſich vergebenen Sünden des natürlichen Menſchen zugleich überall auch der bald ſtärkere bald ſchwächere Schatten des Guten, nämlich die anerkennende Ahndung eines Zuſtandes ohne innern Widerſpruch, Schatten freilich nur, weil dieſe Vorſtellungen ſich nie verkörpern oder zu einer ſtetigen Wirkſamkeit gedeihen. Wie denn vorzüglich auch wegen des verunreinigten Gottesbewußtſeins, womit es ſich verbinden mußte, nichts beſſeres im Heidenthum ein gemeinſames Leben zu geſtalten vermochte. Eben ſo erſcheint auch an dem unerleuchteten, der in einem äußern Zuſammenhang mit dem Chriſtenthum ſteht, manches was dieſem angehört, ohne daß es doch eine lebendige Kraft in ihm wäre, ſondern es iſt nur der Widerſchein von dem was in Andern geſezt iſt.

462

# Zweiter Abſchnitt.

## Von der Beſchaffenheit der Welt in Beziehung auf die Sünde.

§. 75. Iſt die Sünde in dem Menſchen geſezt: ſo findet er auch in der Welt als ſeinem Ort beharrlich wirkende Urſachen von Lebenshemmungen, d. h. Uebel; und dieſer Abſchnitt bildet daher das Lehrſtükk vom Uebel.

1. Daß von der Welt in einer Glaubenslehre überhaupt nicht anders die Rede ſein kann, als ſofern ſie ſich auf den Menſchen bezieht, verſteht ſich von ſelbſt. Könnte ſie alſo auch anderweitig durch die Sünde verändert werden, ſo daß neue Beſtandtheile entſtänden oder die alten ihre Natur veränderten: ſo wäre dieſes etwas in die Glaubenslehre gar nicht gehöriges. Daher kann auch nur beiläufig, und nur weil dieſes häufig in die religiöſen Mittheilungen gemiſcht worden iſt, erwähnt werden, daß dies eine ganz haltungsloſe Vorſtellung iſt, aus einigen moſaiſchen Stellen [1] ohne hinreichenden Grund zuſammengefolgert. Aber auch in Bezug auf den Menſchen kann ſie nur in der 463 Weiſe, wie der Saz beſagt, andere Beſchaffenheiten annehmen,

[1] Gen. 3, 14. 16—18.

theils inſofern ſie ihm anders erſcheint, theils inſofern das was von der Sünde ausgeht die urſprüngliche Zuſammenſtimmung zwiſchen der Welt und dem Menſchen aufhebt. Nämlich in dem Begriff der urſprünglichen Vollkommenheit der Welt [1], wenn wir ihn auf die urſprüngliche Vollkommenheit des Menſchen beziehen, iſt dies nicht mitenthalten, daß die Welt der Ort des Uebels iſt. Denn immer muß es freilich einen relativen hier ſtärker dort ſchwächer hervortretenden Gegenſaz des uns gegebenen Seins zu dem leiblichen Sein der menſchlichen Einzelweſen gegeben haben, weil dieſe ſonſt nicht hätten ſterblich ſein können [2]; allein ſo lange jeder Augenblikk menſchlicher Selbſtthätigkeit nur ein Product in die urſprüngliche Vollkommenheit des Menſchen geweſen wäre, mithin jeder durch das Gottesbewußtſein beſtimmt und alles ſinnliche und leibliche nur hierauf bezogen, ſo lange konnte jener Gegenſaz nicht als Lebenshemmung in das Geſammtbewußtſein aufgenommen werden, weil durch denſelben die Thätigkeit des Gottesbewußtſeins auf keine Weiſe gehemmt, ſondern nur die Reſultate derſelben anders geſtaltet werden konnten. Dies gilt ſelbſt von dem natürlichen Tode und den ihm als Krankheit und Schwäche vorangehenden leiblichen Lebenshemmungen, indem, was dem leitenden und beſtimmenden höheren Bewußtſein nicht mehr dienen kann, auch nicht gewollt wird. Wie wir ja auch nach der Schrift [3] nicht des Todes wegen Knechte ſind ſondern aus Furcht des Todes. Herrſcht hingegen ſtatt des Gottesbewußtſeins das Fleiſch: ſo muß auch jede Einwirkung der Welt, welche eine Hemmung des leiblichen und zeitlichen Daſeins in ſich ſchließt, je mehr der Moment durch dieſes allein ohne das höhere Selbſtbewußtſein abgeſchloſſen wird, um deſto mehr als 464
ein Uebel geſezt werden, weil das Princip zurükkgedrängt iſt, welches allein auch für dieſen Fall die Uebereinſtimmung hätte herſtellen können. Da nun der relative Gegenſaz zwiſchen dem

[1] S. §. 59.
[2] Vgl. hierüber §. 59. S. 322 flgd.
[3] Hebr. 2, 15.

äußern Sein und dem zeitlichen Daſein des Menſchen mit Nothwendigkeit und allgemein beſteht: ſo iſt auch mit der Sünde zugleich das Uebel geſezt in der erſten Form, daß nämlich die Welt dem Menſchen anders erſcheint als ſie ihm ohne Sünde erſchienen wäre. Was aber die andere betrifft, welche zunächſt in menſchlicher mit der Sünde verwandter Thätigkeit ihren Grund haben muß: ſo iſt offenbar, daß eine ſolche, die nichts anders wäre als reiner Ausdrukk der urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen, niemals könnte in eine geiſtige Lebenshemmung ausſchlagen. Denn wenn ſie auch durch Irrthum gegen die Abſicht ausſchlüge, immer doch nur zu einer Hemmung des ſinnlichen Lebens: ſo würde dieſes wegen des nothwendig damit verbundenen Reizes zur Berichtigung des Irrthums keinesweges als ein Uebel angeſehen werden. Und eben ſo wenig könnte die Thätigkeit des Einen einem Andern zur Lebenshemmung gereichen, indem vermöge des in Allen herrſchenden Gottesbewußtſeins Jeder jede Thätigkeit des Andern nur mitwollen könnte. Iſt aber dieſe Herrſchaft aufgehoben: ſo tritt auch ein Gegenſaz zwiſchen den einzelnen Exiſtenzen ein, und was den Einen fördert, wird oft ſogar ſchon dadurch dem Andern zur Hemmung. So daß auch hier das Uebel erſt mit der Sünde, mit dieſer aber auch unfehlbar eintritt.

2. Alles nun, woraus uns gehemmte Lebenszuſtände entſtehen, nennen wir, ſofern es von menſchlicher Thätigkeit unabhängig iſt, *natürliches* Uebel; was aber aus menſchlicher Thätigkeit hervorgegangen uns Grund zu Lebenshemmungen wird, das nennen wir *geſelliges* Uebel. Der leztere Ausdrukk iſt dem „moraliſches" Uebel vorzuziehen, weil durch dieſen auch
465 das Böſe als ſolches dem Begriff Uebel ſubſumirt zu ſein bezeichnet wird [1]. Nun ſezen freilich die geſelligen Uebel ebenfalls die Sünde voraus, ſo daß was in dem Einen von der Sünde ausgeht für den Andern — oder auch wohl für jenen

[1] Vgl. §. 48, 1.

ſelbſt — zum Uebel wird; aber nur um deſto nothwendiger erſcheint es, die weſentliche Verſchiedenheit der Beziehung auch durch den Namen feſtzuhalten. Wenn nun auch dieſe Eintheilung nicht vollkommen zu genügen ſcheint, ſofern nämlich Krankheit z. B. in manchen Fällen ein natürliches Uebel ſein kann, in andern ein geſelliges, denn dieſe Zweideutigkeit hängt nur an einem allgemeinen Namen; ja wenn auch im Einzelnen wir oft als ein und daſſelbe Uebel anſehn müſſen, was zum Theil auf den einen zum Theil auf den andern Urſprung zurükkzuführen iſt, und es alſo vielleicht richtiger wäre zu ſagen alle Uebel beſtehen aus dieſen beiden Elementen oder aus einem von beiden: ſo ändert doch das in der Sache, nämlich in der Differenz der Beziehung auf die Sünde, nichts. Beide ſind aber wenn wir auf den Begriff der urſprünglichen Vollkommenheit [1] zurükkgehn nur dadurch Uebel, daß ſie entweder die Fülle der Reizmittel vermindern, durch welche die Entwikklung des Menſchen gefördert wird, oder indem ſie die Bildſamkeit der Welt durch den Menſchen beſchränken; jenes ſind die Uebel der Dürftigkeit des Mangels, dieſes ſind die Uebel des Drukks und des Widerſtandes; und alles was von unſerm Geſichtspunkt aus als Uebel angeſehen werden kann, muß ſich hierauf zurükkführen laſſen mit Einſchluß aller von der Sünde ausgehenden Abſtumpfung und Zerrüttung der geiſtigen Kräfte.

3. Das bisherige zuſammengefaßt liegt alſo in unſerm Saz, daß ohne die Sünde in dieſer Welt nichts ſein würde, was mit Recht für ein Uebel gehalten werden könnte, ſondern was unmittelbar mit der Vergänglichkeit des menſchlichen Einzellebens zu- 466
ſammenhängt, würde höchſtens als eine unvermeidliche Unvollkommenheit aufgefaßt werden; und die den menſchlichen Beſtrebungen entgegentretenden Aeußerungen natürlicher Kräfte nur als Reizmittel, um dieſe in noch höherem Grade der Herrſchaft des Menſchen zu unterwerfen. Ferner daß in demſelben Maaß als die

[1] Vgl. §. 59.

Sünde geſezt iſt aus das Uebel geſezt ſei; ſo daß in dem gleichen Sinn wie das menſchliche Geſchlecht der Ort der Sünde iſt und dieſe die Geſammtthat des Geſchlechts, ſo auch die ganze auf den Menſchen ſich beziehende Welt der Ort des Uebels, und dieſes das Geſammtleiden des Geſchlechts. Endlich daß für das Verhältniß der Welt zum Menſchen nichts anders als dieſes aus der Sünde folgt, und unſer frommes Selbſtbewußtſein auch nicht die Forderung aufſtellen kann irgend eine irgendwie magiſche Wirkung nachzuweiſen, welche die Sünde in ihrem erſten Anfang auf die ganze Welt müßte hervorgebracht haben.

§. 76. Alles Uebel iſt als Strafe der Sünde anzuſehen, unmittelbar jedoch nur das geſellige, das natürliche hingegen nur mittelbar.

1. Ganz entgegengeſezt unſerm Saz wäre es, wenn jemand zwar einen Zuſammenhang annähme zwiſchen Uebel und Sünde, ſo jedoch, daß das Uebel das urſprüngliche ſei und die Sünde das abgeleitete, daß nämlich die ſinnlichen Lebenshemmungen erſt in dem Menſchen das Böſe hervorlokten und das Gottesbewußtſein zurükdrängten. Im einzelnen wird dergleichen häufig genug behauptet, und das Böſe aus natürlichen Unvollkommenheiten ſeien es nun leibliche oder pſychiſche abgeleitet. Allein das chriſtliche Selbſtbewußtſein könnte hiebei nur im Widerſpruch mit ſich ſelbſt ſein, indem ſchon dieſes, einen Moment als Lebenshemmung aufzufaſſen, in welchem doch nur das ſinnliche Selbſtbewußtſein getrübt iſt, eine Ohnmacht des Gottesbewußt-
407 ſeins und alſo Sünde vorausſezt. Die Vorausſezung kann alſo immer nur eine Wahrheit haben an dem einzelnen als ſolchen, nämlich daß gewiſſe Uebel auch beſonders die Entwiklung gewiſſer Geſtaltungen der Sünde begünſtigen, aber nur nachdem jene ſelbſt in der Sünde gegründet waren. Wollte man nun dieſe Anſicht allgemein und ausſchließend aufſtellen: ſo hätte die Sünde überhaupt ihren lezten Grund ganz außerhalb der Thätigkeit des Menſchen in der urſprünglichen und von ihr unabhängigen An-

ordnung des Uebels; sie wäre mithin auch nicht die Gesammtthat des menschlichen Geschlechts, sondern vielmehr zunächst das Werk der äußeren Natur, in welcher das Uebel seinen Grund hätte, höher hinauf aber eine göttliche Schikkung. Diese Annahme aber führte uns ganz nicht nur aus dem eigenthümlichen Gebiet des Christenthums, insofern dann auch die Erlösung wesentlich müßte eine Befreiung vom Uebel sein, sondern auch überhaupt aus dem Gebiet der teleologischen Gestaltung der Frömmigkeit, der eigentlich sittlichen, in die ästhetische oder den Naturglauben; und das leitende Vertrauen wäre nur dieses, daß ein freudiges Hervortreten des Gottesbewußtseins möglich sein würde, wenn wir würden glükklich geworden sein. — Dem allen entgegen sprechen wir nun das Bewußtsein aus, daß in dem zugestandenen Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel die Sünde zunächst überall das erste und ursprünglichste ist, das Uebel aber das abgeleitete und zweite. Denn der Ausdrukk Strafe schließt zuerst dieses in sich, daß ein Uebel in Bezug auf ein vorgängiges Böse bestehe. Allein dies ist freilich nicht der ganze Sinn des Ausdrukks, sondern — so wie er eigentlich gebraucht wird — führen wir diesen Zusammenhang dadurch zurükk auf einen Urheber und sezen seinen Ursprung in einer freien Handlung desselben, und entweder nur in einem uneigentlichen Sinn, oder indem wir den Zusammenhang auf die göttliche Ursächlichkeit zurükkführen, nennen wir es Strafe, wenn jemandem um des Bö- 468
sen willen übles nicht angethan wird, sondern widerfährt. Der aufgestellte Saz ist also der Ausdrukk unseres frommen Selbstbewußtseins, sofern wir diesen Zusammenhang auf die schlechthin lebendige göttliche Ursächlichkeit zurükkführen, wie dieselbe oben beschrieben worden ist, sonach auch ohne dieselbe in den Gegensaz von frei und nothwendig in dieser Beziehung etwa auf besondere Weise verwikkeln zu wollen. Und eben dadurch muß sich dieses Bewußtsein, dem sich wol niemand unter uns entziehen kann, von der theils einseitigen theils verkehrten Art unterscheiden, wie dasselbe schon im Judenthum und noch mehr im Hei-

benthum vorkommt. Denn ſo wie dieſes Geordnetſein des Uebels in Bezug auf die Sünde, abgeſondert von der allgemeinen Weltordnung und dem Ganzen des Naturzuſammenhanges, als einzelnes oder ungleiches dargeſtellt oder auf etwas, das dem höchſten Weſen habe widerfahren können, bezogen wird: ſo liegt auch ein verunreinigtes Gottesbewußtſein dabei zum Grunde, welches mithin ſelbſt Antheil hat an der Sünde.

2. Wenn wir nun in dieſem Zuſammenhang die geſelligen Uebel von den natürlichen unterſcheiden: ſo hat dies ſeinen Grund darin, daß jene allein in der Sünde unmittelbar gegründet ſind. Man könnte zwar einwenden, es ſei noch nicht einerlei zu ſagen, in menſchlicher Thätigkeit gegründet und in der Sünde gegründet; indem ſehr oft nicht ſowol die Sünde als vielmehr der Irrthum zum Grunde liege. Allein wenn wir uns einen völlig ſchuldloſen Irrthum denken wollen, werden wir bald inne, daß wir dies Gebiet weit enger zuſammenziehen müſſen, als man gewöhnlich glaubt, ja daß ſtreng genommen wir dann nicht mehr auf freie menſchliche Thätigkeit, ſondern auf leidentliche Zuſtände zurükkgehen müſſen, welche ſelbſt ſchon zur natürlichen Unvollkommenheit gehören. Mithin werden die ſo begrün-
469 deten Uebel, in ſofern ſie nicht in der Sünde gegründet ſind, auch nicht zu den geſelligen, ſondern zu den natürlichen zu rechnen ſein. — Der Zuſammenhang der lezteren mit der Sünde iſt aber nur ein mittelbarer, weil wir Tod und Schmerz oder wenigſtens analoge natürliche Mißverhältniſſe des individuellen Lebens zu ſeiner umgebenden Welt auch da finden, wo keine Sünde iſt. Die natürlichen Uebel — objectiv betrachtet — entſtehen alſo nicht aus der Sünde; aber da, was nur ſeine ſinnlichen Verrichtungen hemmt, der Menſch ohne die Sünde nicht als Uebel empfinden würde, ſo iſt doch, daß er es nun als Uebel empfindet, in der Sünde gegründet, und alſo das Uebel — ſubjectiv betrachtet — eine Strafe derſelben. Daß aber an und für ſich, und lediglich aus dem Standpunkt der natürlichen Vollkommen-

ngesehen, auch die stärksten Mißverhältnisse
sind, sondern Reizmittel für die Entfal-
Christus selbst auf Veranlassung des
dort zunächst nur in Bezug auf
t, das leidet doch zugleich
ll man jedoch höher hin-
daß die Hemmungen unseres
und ehe sie durch die Sünde zu
iben begründet sind, worin nach dem
es ist, nämlich in der zeitlichen Gestalt
zelung des Daseins, woran alle Anfänge
. so würde für uns doch auch in diesem Zu-
meinschaftlichen Begründetseins die Sünde das
und das Uebel ist das zweite, so gewiß als uns der
n ursprünglich handelndes ist, und nicht sein Handeln
in bedingt durch seine leidentlichen Zustände.

3. Ist nun der Werth der mosaischen Erzählung dadurch[1] bedingt, daß es eine eigentliche Geschichte des ersten Menschen nicht geben kann; und kann ein Zustand, welcher dem ersten Menschen eine Fülle von Genuß ohne Anstrengung darbot, kein reiner Ausdruck der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt sein: so zeigt sich vielleicht die wahre Bedeutung jenes symbolischen Bildes in der Beziehung auf den entgegengesezten Zustand. Nämlich daß dem Menschen, als er nach dem Sündenfall den Akker bauen mußte im Schweiß seines Angesichtes, welches an und für sich kein Uebel war und also auch nicht die Strafe der Sünde, der so gebaute Akker nun Dornen und Disteln trug; dies soll allerdings andeuten, daß das Widerstreben der Natur gegen die bildende Einwirkung des Menschen nur im Zusammenhang mit der Sünde zu denken ist. Eben so, daß dem Menschen der ihm vorher unbekannte Tod als Lohn der Uebertretung vorgehal-

[1] Joh. 9, 3. [2] Vgl. §. 69.

tan wird, und der erſte Todesfall als Erzeugniß der Sünde dargeſtellt, ſcheint darauf zu deuten, daß nur durch die Sünde die natürlichen Unvollkommenheiten ſich auch in die geſelligen Uebel hineinbilden. Da nun die Pauliniſche Darſtellung [1] von dem Verhältniß des Todes, mithin auch aller untergeordneten natürlichen Uebel zur Sünde ſich ganz auf jene ſinnbildliche Erzählung bezieht, und nur dem gemäß ausgelegt werden kann: ſo ſtellt ſie uns, genau in der Analogie mit der Sünde, auch das Uebel, welches die erſten Menſchen nach dem Sündenfall betroffen, als verurſachendes Urübel dar; was ſich denn auch auf jeden Beitrag anwenden läßt, den jeder Einzelne durch ſeine Sünde zur Verſchlimmerung der Welt leiſtet.

§. 77. Erfahrungsmäßig läßt ſich aber die Abhängigkeit des Uebels von der Sünde nur nachweiſen, wenn man ein
471 gemeinſames Leben in ſeiner Vollſtändigkeit ins Auge faßt; keinesweges aber darf man des Einzelnen Uebel auf ſeine Sünde als auf ihre Urſache beziehn.

1. Iſt die Sünde in ihrem ganzen Zuſammenhang nur als die Geſammtthat des menſchlichen Geſchlechtes richtig aufzufaſſen: ſo wird auch ihre Urſächlichkeit in Beziehung auf das Uebel nur auf dieſelbe Weiſe zu verſtehen ſein. Und gewiß findet Jeder den reinſten Ausdruck jenes Bewußtſeins in dem allgemeinen Saz, daß in welchem Maaß in der Geſammtheit des menſchlichen Geſchlechts die Sünde zunimmt, auch das Uebel zunehmen muß — nur daß, da die Wirkung natürlich nur allmählig eintritt, oft die Kinder und Enkel erſt büßen für die Sünde der Väter [2] — eben ſo aber auch, wie die Sünde abnimmt, auch das Uebel abnehmen werde. Wie nun aber auch jezt noch die Gemeinſchaft des menſchlichen Geſchlechtes beſchränkt iſt, und manche Gruppen gleichſam außer dem Bereich der Sünde der übrigen liegend abgeſchloſſene Ganze

[1] Röm. 5, 12. flgd. [2] 2 Moſ. 20, 5.

für ſich bilden: ſo gilt dann daſſelbe auch für dieſe. Dieſen Spuren folgend werden wir dann auch von jedem Volk, ja von jedem Stande eines ſolchen beziehungsweiſe wie ſie in ſich ſelbſt abgeſchloſſen erſcheinen, daſſelbe ſagen können, daß wieviel Sünde in ihnen iſt, ſoviel auch Uebel ſein wird. Und dieſe Gleichheit mit der Sünde erſtrekkt ſich nicht etwa nur auf die geſelligen Uebel; ſondern auch wie große Menſchenmaſſen nicht ſelten ganz nach Art der Naturkräfte auf einander wirken, und wie auch wieder die äußere Natur die gemeinſamen Beſtrebungen hemmt, dies alles wird in jeder großen Lebensgenoſſenſchaft deſto ſtärker als Uebel empfunden, je mehr Sünde ſich in derſelben findet, ja nicht ſelten erhalten auch die gemeinſamen Uebel ihren eigenthümlichen Ton und Charakter durch die Beſchaffenheit der in 472
der Geſammtheit vorherrſchenden Sünde. Alles dieſes iſt nur mit Sicherheit wahrzunehmen, wenn wir in einem Kreiſe zuſammengehörigen Lebens von nicht zu kleinem Maaßſtabe ſtehn bleiben.

2. Es wäre eine nicht nur beſchränkte und irrige ſondern gefährliche Anſicht, wiewol ſie im Judenthum und im helleniſchen Heidenthum feſt gewurzelt war, wenn wir daſſelbige von dem einzelnen Menſchen aufſtellen wollten, daß für Jeden das Maaß ſeiner Sünde auch das ſeines Uebels ſei, indem ſchon aus dem Begriff der Lebensgemeinſchaft und Genoſſenſchaft hervorgeht, was auch ſchon aus der Art und Weiſe, wie die Sünde das Uebel verurſacht, ſich faſt von ſelbſt ergiebt, daß gar leicht wenig von dem gemeinſamen Uebel dahin treffen kann, von wo viel von dem gemeinſamen Verderben ausgegangen iſt. Und ſo erklärt ſich auch Chriſtus, was zuerſt das natürliche Uebel betrifft, ausdrükklich dahin, daß auf der einen Seite diejenigen Einwirkungen der Natur, in welchen ſich am meiſten die urſprüngliche Vollkommenheit der Welt darſtellt, nach der göttlichen Anordnung nicht minder da wirkſam ſind wo Sünde als da wo Gerechtigkeit iſt [1], und auf der andern, daß natürliche Uebel [2], und

[1] Matth. 5, 45. [2] Joh. 9, 3.

zufällige von der Art daß man ſie faſt nur den natürlichen beigeſellen kann [1], gar nicht mit der Sünde des Einzelnen, ſofern man dieſe iſoliren kann, ſo in Verbindung ſtehen, daß dieſe nach jenen gemeſſen werden dürfte. Und gehn wir auch darauf zurükk, daß die Sündhaftigkeit und die natürlichen Unvollkommenheiten in demſelben begründet ſind: ſo erſcheint auch ſo der Antheil des Einzelnen an dem einen ganz unabhängig zu ſein von dem an dem andern. Wie denn auch nur auf dieſe Weiſe unſere Vor-
473 ausſezung beſtehen kann ohne die Vollſtändigkeit und Stätigkeit des Naturzuſammenhanges zu zerſtören. Was demnächſt die geſelligen Uebel betrifft: ſo müßte man auf eine magiſche Weiſe oft die Gerechtigkeit in der Ungerechtigkeit ſelbſt ſuchen, wenn ſie jedem ſollten nach Verhältniß ſeines Antheils an der gemeinſamen Schuld zugemeſſen werden [2]. Ja Chriſtus weiſſagt ſeinen Jüngern Verfolgung und Leiden im Gefolge ihrer Arbeit am Reiche Gottes, und nicht nach Maaßgabe ihrer Sünde. Wie könnte auch eine ſolche Annahme zuſammenbeſtehen mit der durch das ganze neue Teſtament hindurchgehenden und wenn nur richtig verſtanden dem Chriſtenthum weſentlichen Vorſtellung, daß in einem gemeinſamen Gebiet der Sünde der Eine leiden kann für die Andern, ſo daß alles Uebel, was in der Sünde Vieler begründet iſt, oft über Einem zuſammenſchlägt, und daß die Strafübel ſogar am meiſten den treffen können, der ſelbſt von der gemeinſamen Schuld am freieſten iſt und der Sünde am kräftigſten entgegenarbeitet.

Zuſaz. Von hier aus können wir eine Behauptung in Erwägung ziehen, welche ich im allgemeinen die cyniſche nennen möchte, welche aber auch zu chriſtlichen Zeiten oft genug und in verſchiedenen Geſtalten iſt wiederholt worden, daß nämlich alle Uebel nur aus der Geſelligkeit und dem Beſtreben durch Vereinigung der Kräfte die Natur beſſer aufzuſchließen und zu beherrſchen entſtanden wären, in dem ſogenannten Naturſtande aber ſich ſo

[1] Luk. 13, 5. [2] Vgl. Luk. 13, 1—3.

gut als gar nicht würden entwikkelt haben. Auf der einen Seite nämlich scheint sie nur eine Fortsezung unseres Sazes zu sein. Denn kann in der Gemeinschaft der Einzelne für Viele zu leiden haben: so kann das Uebel unmöglich in der Einsamkeit dasselbe sein wie in der Gesellschaft. Und offenbar je weniger Thätigkeit der Mensch ausüben will, und sich deshalb auch weniger mit den übrigen Menschen und der äußeren Natur in Berührung sezt, um desto 474
weniger Uebel können sich auch für ihn aus dieser Berührung entwikkeln. Will aber dieses nicht nur eine Beobachtung sein, sondern auch Rath und Warnung, daß der Mensch nämlich wohl thun würde weniger zu handeln, um auch weniger zu leiden: so empfiehlt sie im Widerspruch mit dem Geist des Christenthums die Maxime des faulen Knechtes, und erhebt die leidentlichen Zustände als Zwekk über die selbstthätigen.

### Zusaz zu diesem Lehrstükk.

**§. 78.** Das Bewußtsein dieses Zusammenhanges fordert weder ein leidentliches Erdulden des Uebels um der Sünde willen; noch folgt aber daraus auch weder ein Bestreben, Uebel um der Sünde willen hervorzurufen, noch das entgegengesezte, das Uebel an und für sich aufzuheben.

1. Da dieser Saz das bisher beleuchtete Bewußtsein weder seiner Entstehung nach näher bedingt, noch seinen Inhalt als ruhendes Bewußtsein genauer bestimmt oder weiter ausführt: so konnte er nur als ein Zusaz behandelt werden. Da er es aber mit dem Ende dieses Bewußtseins zu thun hat, sofern es in einen Impuls zu rükkwirkenden Handlungen ausgehn kann: so ist er eigentlich ein Grenzsaz gegen die christliche Sittenlehre, aber auch nur dieses und nicht ein Lehnsaz aus derselben. Denn eine selbständig d. h. nicht bloß in Beziehung auf ein vorhandenes bestimmtes System der Glaubenslehre und in der Form praktischer Corollarien aus derselben bearbeitete christliche Sittenlehre würde schwerlich die hier zusammengefaßten Punkte unmittelbar mit ein-

ander verbinden können; vielmehr würden die Fragen ob durch das christliche fromme Bewußtsein eine leidentliche Ergebung in alles Uebel geboten sei, oder ob im Gegentheil jede andere aufgegebene Thätigkeit bei Seite gesezt werden dürfe, bis ein Uebel unter dem wir leiden beseitiget ist, und jene andern, ob ein willkührliches Strafrecht unmittelbar religiösen Ursprunges sei, und ob das Bewußtsein der eigenen Sünde darauf führe sich selbst Uebel zuzufügen, dort wol an ganz verschiedenen Oertern vorkommen. Um dieser eigenthümlich dogmatischen Verbindung willen findet aber der Saz mit Recht hier seine Stelle.

2. Wenn uns in jedem Augenblikk des Leidens das Bewußtsein von dem Zusammenhang des Uebels mit der Sünde begleitet, und zwar zu der Einheit des Momentes mit unserm Gottesbewußtsein verbunden: so ist eben dieses Bezogensein des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls auf den Zustand des Leidens die fromme Ergebung, die sonach allerdings ein wesentliches Stükk der Frömmigkeit ist, welches gänzlich verloren geht, wenn man jenen Zusammenhang wegdenkend oder unterordnend in Bezug auf die erfahrenen Lebenshemmungen in der Zukunft entsprechende Lebensförderungen erwartet. Eben so aber, wenn diese Ergebung einen positiven Charakter annähme als Wollen der Fortdauer des Uebels oder Nichtwollen seines Aufhörens, unter dem Vorwand etwa nicht in die göttlichen Fügungen einzugreifen oder in einem Widerstand erfunden zu werden, dann wäre sie auch in dem aufgestellten Zusammenhang nicht mehr gegründet. Einem solchen aus Mißverstand hervorgehenden Wahn hat die christliche Kirche immer widersprochen, und sich dem Aberglauben und der Schwärmerei in diesem Punkte entgegengestellt. Denn die Fortdauer des Uebels kann weder als Lebenshemmung gewollt werden, indem durch jede solche doch immer auch die vom Gottesbewußtsein ausgehende Thätigkeit nach irgend einer Seite hin beschränkt wird. Noch weniger aber kann auf dem Gebiet der Erlösung, wo wir an das Verschwinden der Sünde glauben, die Fortdauer des Lei-

dens um des aufgestellten Zusammenhanges willen gewollt werden, indem wir ja sonst entweder auch die Fortdauer der Sünde 476
selbst wollen, oder doch die Bestätigung jenes Glaubens nicht wollen würden. Soviel ist aber auf der andern Seite gewiß, daß von dem christlich frommen Bewußtsein aus eine auf das Aufhören des Leidens als solchen gerichtete besondere einen Moment ausfüllende Thätigkeit nicht ausgehn kann, theils schon an und für sich, weil der Moment dann doch durch das Interesse des niederen Lebensgebietes bestimmt wäre, theils aber auch weil, indem das Leiden vermöge dieses Zusammenhanges nothwendig das Bewußtsein der Sünde erregt, vielmehr die Richtung gegen diese gewekkt werden muß, und zugleich entsteht weil jede Beschränkung der Selbstthätigkeit eine noch nicht vorhandene Herrschaft über die Natur anzeigt, die Aufgabe, diese geltend zu machen. Dieses also wären die beiden folgerichtigen praktischen Ausgänge unseres Bewußtseins, wogegen jede gegen das Leiden allein gerichtete Thätigkeit schon ihrer Abzwekkung wegen eine sinnliche sein muß, und nur zu leicht auch einen leidenschaftlichen Charakter annehmen wird. — Und hiedurch kommt das unchristliche oder vielmehr überhaupt unfromme einer andern Ansicht an den Tag, daß nämlich nur das Uebel von Anfang an alle sowol die naturbeherrschende als die das gesellige Leben bildende Thätigkeit hervorgelokkt habe. Denn ist diese immer nur gegen das Uebel gerichtet gewesen, also nur als Rükkwirkung gegen hemmende Einwirkungen entstanden, nicht aus der Selbstthätigkeit hervorgegangen: so ist auch dieses ganze Gebiet nur sinnlicher Natur, und das Gottesbewußtsein giebt nicht den Impuls dazu. Wodurch denn diejenigen Recht bekämen, welche die Frömmigkeit gar nicht in Handlungen nach außen ausgehn lassen, sondern indem sie dieses ganze Gebiet als das weltliche und als lediglich Sache der Noth von dem der Frömmigkeit scheiden, das Leben auf eine unwiederbringliche Weise zerspalten.

3. Endlich wenn auf der einen Seite die Sünde wesentlich 477
ein gemeinschaftliches ist, indem in jeder von einem Einzelnen aus-

gehenden Sünde immer auch Schuld Anderer verborgen liegt, mithin auch nur das Geſammtübel auf die Geſammtſünde bezogen werden kann, auf der andern Seite jede Vermehrung der Sünde ſchon von ſelbſt dafür anzuſehen iſt, daß ſie auch das Uebel mehrt: ſo kann in dem Bewußtſein dieſer göttlichen Anordnung durchaus kein Grund vorhanden ſein, in Bezug auf wahrgenommene Sünde Uebel hervorzubringen, indem dadurch an und für ſich dieſe göttliche Ordnung nur alterirt werden könnte. Ob es aber hiezu anderweitige Gründe geben kann, war natürlich hier nicht zu unterſuchen.

# Dritter Abſchnitt. 478

## Von den göttlichen Eigenſchaften, welche ſich auf das Bewußtſein der Sünde beziehen.

§. 79. Göttliche Eigenſchaften, welche ſich auf das Bewußtſein der Sünde, wenn auch nur, ſo wie durch dieſelbe die Erlöſung bedingt iſt, beziehen, können nur aufgeſtellt werden, ſofern Gott zugleich als Urheber der Sünde betrachtet wird.

1. Dieſes nämlich ſteht zuerſt feſt, daß wir auf keine andere Art zu Vorſtellungen von göttlichen Eigenſchaften gelangen können, als indem wir den Gehalt unſeres Selbſtbewußtſeins mit der unſerem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl entſprechenden ſchlechthinigen göttlichen Urſächlichkeit verbinden. Daß wir nun das Aufgehobenwerden der Sünde durch die Erlöſung ſolchergeſtalt auf die göttliche Urſächlichkeit zurükführen, können wir als jedem in ſeinem chriſtlichen Selbſtbewußtſein gegeben anticipiren. Allein göttliche Eigenſchaften, welche hiebei als thätig gedacht würden, wären doch zunächſt thätig in der Erlöſung, und bezögen ſich nur vermittelſt dieſer auf die Sünde. Soll es nun andere als dieſe aufhebenden göttlichen Thätigkeiten geben in Bezug auf die Sünde: 479
ſo muß irgendwie die Sünde durch göttliche Urſächlichkeit beſtehen,

und dieſe in Bezug auf dies Beſtehen der Sünde beſonders beſtimmt ſein. Denn daß im Allgemeinen auch die Sünde als That, außerdem daß ſie jedesmal im Naturzuſammenhang — das Wort in dem auch das Geſchichtliche unter ſich begreifenden Sinne genommen — gegründet iſt, zugleich unter der göttlichen Mitwirkung ſteht, iſt ſchon oben [1] auseinandergeſezt; allein dies weiſet uns nur auf die ſchaffende und erhaltende göttliche Allmacht hin. Soll nun aber, weil und ſofern die Sünde beſteht, eine beſondere göttliche Thätigkeit geſezt werden: ſo dürfen wir nicht vergeſſen, daß wir uns bei dieſer abgeſonderten Betrachtung des Bewußtſeins der Sünde in dem Zuſtand der Abſtraction befinden, und daß wir daher unrecht thun würden, auch göttliche Thätigkeiten in Bezug auf die Sünde an und für ſich aufzuſuchen. Hingegen in ihrer Beziehung auf die Erlöſung muß ſich von der Sünde — wenn anders unſer Abſchnitt einen Inhalt haben ſoll — irgendwie nachweiſen laſſen, daß ſie vermöge beſonderer göttlichen Thätigkeiten beſteht, und zwar mit Berükkſichtigung deſſen, daß wir für die göttliche Urſächlichkeit allen Unterſchied zwiſchen bewirken und zulaſſen, ſo wie zwiſchen ſchaffen und erhalten für unzuläßig erklärt haben.

2. Wir haben alſo die Frage zu beantworten, ob und in wiefern Gott für den Urheber der Sünde als ſolcher zwar — mithin nicht bloß bezüglich auf das materielle der That — jedoch immer zugleich mit der Erlöſung könne angeſehen werden. Läßt ſich nun dieſe bejahen: ſo wird es auch göttliche Eigenſchaften geben, vermöge deren die Sünde von Gott geordnet iſt, nicht an und für ſich ſondern ſofern durch ihn auch die Erlöſung beſteht. Dieſen Eigenſchaften werden dann diejenigen gegenüberſtehen, welche
480 wir unter derſelben Bedingung in der zweiten Hälfte dieſes Theils zu ſuchen haben, kraft deren nämlich Gott Urheber der Erlöſung iſt, auch nicht an und für ſich ſondern in ſofern durch ihn die

[1] S. §. 48.

Sünde beſteht. Die hier aufzuſtellenden Begriffe göttlicher Eigenſchaften werden alſo auf der einen Seite nur geſezt werden unter Vorausſezung ihres Ineinanderſeins mit denen, welche uns aus der Betrachtung des Bewußtſeins der Gnade entſtehen; ſo daß wir es im voraus als unmöglich ſezen, daß beide etwa könnten der Wahrheit nach ſo aus einander fallen, wie die beiden Elemente unſeres chriſtlichen Selbſtbewußtſeins in dieſer Abſtraction einander gegenüber treten. Auf der andern Seite werden dieſe göttlichen Eigenſchaften nur an der göttlichen Allmacht zu denken ſein, ſo wie ſie als die ewig allgegenwärtige beſchrieben worden iſt, weil nämlich dieſe der allgemeinſte Ausdrukk des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls iſt, welches eben hier, ſo wie es dieſer erſten Seite des Gegenſazes zum Grunde liegt, betrachtet wird.

§. 80. Sofern Sünde und Gnade in unſerm Selbſtbewußtſein entgegengeſezt ſind, kann Gott nicht auf dieſelbe Weiſe als Urheber der Sünde gedacht werden, wie er Urheber der Erlöſung iſt. Sofern wir aber nie ein Bewußtſein der Gnade haben ohne Bewußtſein der Sünde, müſſen wir auch behaupten, daß uns das Sein der Sünde mit und neben der Gnade von Gott geordnet iſt.

1. Wenn wir die Macht des Gottesbewußtſeins in unſerer Seele eben deswegen Gnade nennen, weil wir uns ihrer nicht als unſerer That bewußt ſind, und ſie — abgeſehen von jener allgemeinen göttlichen Mitwirkung, ohne welche auch die Sünde nicht könnte gethan werden — einer beſondern göttlichen Mittheilung zuſchreiben; und wenn wir das Erfülltſein eines Augenblikks 431
ohne beſtimmende Thätigkeit jenes Bewußtſeins, eben weil wir uns deſſen als unſerer eigenen von jener göttlichen Mittheilung losgeriſſenen That bewußt ſind, Sünde nennen: ſo iſt hiedurch ſchon der erſte Theil unſres Sazes gerechtfertigt. Denn die allgemeine Mitwirkung iſt in beiden dieſelbe; bei der Sünde aber fehlt die beſondere Mittheilung, welche eben jede Annäherung an

die Seligkeit zur Gnade macht. Vielleicht indeß möchte jemand ſagen, daß da je mehr die Gnade eintritt um ſo mehr die Sünde verſchwindet, beide ſo anzuſehen ſeien wie in der animaliſchen Natur das Verhältniß zweier Gattungen, deren eine von der anderen verzehrt wird, als welche in dieſem Verhältniß durch einen und denſelben auf beide ſich erſtrekkenden Willen Gottes beſtehen. Allein dann wird jene beſondere göttliche Mittheilung geläugnet, mithin die Erlöſung nur durch menſchliche Selbſtthätigkeit vollbracht, ſo daß dieſe ſich zu der göttlichen Mitwirkung in dem Gebiet der Gnade eben ſo verhält wie in dem der Sünde. Wenn nun gleich dieſe Anſicht nicht ſchon an und für ſich für unchriſtlich gehalten werden muß, ſofern ſie doch noch einen Spielraum laſſen kann für einen Einfluß der eigenthümlichen Selbſtthätigkeit des Erlöſers: ſo wäre ſie doch nicht die in der Kirche geltende und alſo das Gemeingefühl derſelben ausſprechende Lehre. Schließt alſo dieſer Gegenſaz in unſerm Selbſtbewußtſein eine beſondere göttliche Mittheilung in ſich: ſo können wir die Frage, was für eine göttliche Thätigkeit denn auf der andern Seite der Wirklichkeit der Sünde als ſolcher, nämlich als der die Erlöſung hervorrufenden That zum Grunde liege, nur ſo beantworten, daß eine ſolche Thätigkeit ſich gar nicht nachweiſen laſſe.

2. Eben ſo wahr aber iſt doch auch die zweite Hälfte des Sazes. Denn da wir uns dieſer mitgetheilten Kraft, durch das Gottesbewußtſein beſtimmt zu werden, immer nur bewußt ſind
482 im Zuſammenſein mit der ſich ebenfalls noch als mitbeſtimmend erweiſenden eignen Unfähigkeit, mithin jene Kraft dieſen Widerſtand zwar aufhebt, aber auch immer noch übrig läßt: ſo können wir auch den göttlichen jene Kraft mittheilenden Willen immer nur ſo auffaſſen, daß darin zugleich mitgeſezt iſt, die Sünde beſtehe als verſchwindend neben der Gnade [1]; denn wenn er ſich

[1] Melanchth. loc. p. 121. Respondeo de renatis adultis omnes concedere coguntur reliqua esse peccata. Conf. 1. Joh. 1, 8. — Conf. angl. XV. sed nos reliqui etiam baptizati et in Christo regenerati in multis tamen offendimus omnes.

ohne einen ſolchen Nebengehalt ganz gegen die Sünde wendete, ſo müßte dieſe auch ganz, ja augenblicklich verſchwinden. Dieſer zweite Theil unſeres Sazes beruht aber ganz auf der Vorausſezung, daß das menſchliche Böſe überall nur am Guten iſt und die Sünde nur an der Gnade. Könnte die Rede ſein von einer Sünde ohne allen Zuſammenhang mit der Erlöſung: ſo würde eine göttliche Thätigkeit auf das Beſtehen einer ſolchen gerichtet nicht anzunehmen ſein. Aber, wenn es richtig iſt, daß der Zuſtand der Verſtokkung im ſtrengen Sinne kein menſchlicher Zuſtand iſt [1]: ſo giebt es dergleichen gar nicht weder in dem engeren Gebiet des Chriſtenthums, wo ſchon Jeder in irgend eine Gemeinſchaft mit der Erlöſung aufgenommen iſt, eben ſo wenig aber außerhalb, wo jedes unkräftigſte und am meiſten verunreinigte Gottesbewußtſein doch immer einem Geſammtleben angehört, in welchem zugleich ein beſſeres iſt, welches ſich durch Lehre und Geſez kund giebt; und jedes ſolche Geſammtleben iſt, wenn gleich ſelbſt unvollkommen und ſündlich, doch durch Ahndung und Sehnſucht in innerm Zuſammenhang mit der Erlöſung. Am allerwenigſten aber läßt ſich denken, daß in der hervorbringenden Anordnung Gottes Sünde könnte ohne Erlöſung geſezt ſein, da in dem auf das Daſein des ganzen Menſchengeſchlechtes gerichteten 183
göttlichen Willen beides in Bezug auf einander geordnet iſt. Denn daraus, daß die Erſcheinung der Sünde dem Eintreten der Erlöſung voranging, folgt keineswegs, daß ſie auch für ſich allein geordnet und gewollt war; vielmehr ſagt eben dieſes, daß der Erlöſer erſchien als die Zeit erfüllt war [2], ſchon deutlich, daß von Anfang an alles auf ſeine Erſcheinung bezogen worden war. Nimmt man nun noch hinzu, daß die außer dem unmittelbaren Zuſammenhang mit der Erlöſung fortbeſtehende Sünde nicht aufhört erzeugend zu ſein [3], und daß häufig erſt, wenn ein gewiſſes Maaß der Sünde erfüllt iſt, die Wirkſamkeit der Erlöſung eintritt: ſo

[1] Vgl. §. 74, 3. [2] Gal. 4, 4. [3] Vgl. §. 71.

**wird man kein Bedenken tragen können zu ſagen, daß Gott auch, wiewol nur in Bezug auf die Erlöſung, der Urheber der Sünde iſt.**

3. Der Widerſpruch in dieſen beiden Säzen, welche doch beide Ausdrükke unſeres frommen Selbſtbewußtſeins ſind, iſt um ſo ſchwieriger zu heben, als es nicht etwa zwei verſchiedene Beziehungen ſind, in welchen das eine und das andere geſagt wird, ſondern beides wird gefordert in einer und derſelben Beziehung, nämlich in ſofern wir die Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins auf ſeine beſondere Mittheilung zurükkführen. Allerdings ſind beide nur aus dem Bewußtſein des in die wirkliche Gemeinſchaft der Erlöſung aufgenommenen Chriſten entwikkelt, und auf dieſem engeren Gebiet ſcheint ſich der Widerſpruch leicht zu löſen, wenn man ſagt, da die Sünde einmal vor der Erlöſung geſezt ſei und beſtehe, und die göttliche Mittheilung doch nur in den Formen des menſchlichen Lebens wirken könne, ſo ſei dadurch ſchon gegeben, daß auch durch die göttliche Gnade die Sünde in dieſem Gebiet nur auf zeitliche Weiſe überwunden werden könne. Allein wir können nicht zugleich auch ſagen, daß wir uns behelfen wollen, ohne das Vorhandenſein der Sünde in dem menſchlichen Geſchlecht überhaupt mit unſerm Gottesbewußtſein in Vereinigung zu bringen. Sondern ſchon deshalb, weil dies engere Gebiet in beſtändiger Erweiterung und zwar durch der Begnadigten Mitthätigkeit begriffen iſt, wird uns auch ein beſtändiges Hinausſehen auf jenes äußere Gebiet unerläßlich. Daher ſpricht ſich unſer Gattungsbewußtſein in dieſer Beziehung nur aus in dem Gegenſaz zwiſchen Reich Gottes und Welt, der nun auf das allerallgemeinſte ſowol den Gegenſaz zwiſchen Sünde und Gnade, als auch das Zuſammenſein beider darſtellt, ſo daß wir in dieſer uns unentbehrlichen Erweiterung unſeres Bewußtſeins ganz denſelben Widerſpruch wiederfinden, der alſo auch für dieſes erweiterte Bewußtſein gelöſt werden muß.

4. Jeder Verſuch aber ihn ſo zu erledigen, daß man den einen Saz allein gelten läßt, den andern aber verwirft, führt

unvermeidlich ein mit dem Charakter des Christenthums unverträgliches Resultat herbei, indem wir entweder in die pelagianische, oder in die manichäische Abweichung gerathen. Das leztere geschieht, wenn man die erstere Hälfte unseres Sazes auf solche Weise stellt, daß die lezte ganz ausgeschlossen wird. Denn ist die Sünde auf keine Weise in einem göttlichen Willen gegründet, und sie soll doch als solche That sein: so muß man einen andern aber von dem göttlichen in sofern völlig unabhängigen Willen annehmen, in welchem alle Sünde als solche ihren lezten Grund habe. Es macht dann wenig Unterschied, ob dies der menschliche Wille selbst ist oder ein anderer; denn nimmt man dabei, wie es doch in unserm Selbstbewußtsein gegeben ist, noch ein Zusammensein von Sünde und Gnade in demselben Einzelwesen an: so kann dieses nur angesehen werden als der Kampf dieser beiden entgegengesezten Willen, mithin der göttliche Wille durch jede Wirksamkeit des Fleisches überwunden, eine Vorstellung, durch welche auf jeden Fall die göttliche Allmacht beschränkt, mithin aufgehoben und das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl für eine Täuschung erklärt wird. Will man aber gegen alle innere Erfahrung den entgegengesezten offenbar fanatischen Saz wagen, daß mit dem Eintreten der göttlichen Gnade die Sünde ihrer Wahrheit nach gänzlich verschwinde, und nur ein Schein derselben übrig bleibe: so bliebe doch immer da, wo sie der Wahrheit nach noch ist, die göttliche Allmacht aus dem ganzen Gebiet der freien Thaten als solcher ausgeschlossen, und beide Gebiete erscheinen einander auch äußerlich auf das bestimmteste gegenübergestellt das des göttlichen Willens und das des Gegensazes gegen denselben. Eben so gewiß aber verirren wir uns in die pelagianische Ausweichung, wenn wir die lezte Hälfte unseres Sazes allein stehen lassen, so daß aller Unterschied in der göttlichen Ursächlichkeit aufgehoben wird, und sie bei der Wirksamkeit des Fleisches und der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins dieselbige sein soll. Denn alsdann muß auch die menschliche Selbstthätigkeit dieselbige sein, der Gegensaz zwischen ursprünglicher Unfähigkeit und mitgetheilter

Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins hört auf, und da auch das kräftigſte auf dieſelbe Weiſe wie die Gewalt des Fleiſches ein Werk unſerer Selbſtthätigkeit iſt: ſo kann das unſere innere Erfahrung mit conſtituirende Bewußtſein der Unfähigkeit nur einen vorübergehenden ſchon im menſchlichen Geſammtleben verſchwindenden Zuſtand bezeichnen. Unvermeidlich bekommt in einem ſolchen ineinanderfließenden Mehr und Minder von Fleiſch und Geiſt die Erlöſung eine ſehr unſichere Stellung, und es wird faſt zufällig wieviel oder wie wenig eigenthümlichen Einfluß man dem Erlöſer zuſchreibt bald mehr als Urheber, bald mehr als Veranlaſſung. Dieſe Abſchwächung des ſpecifiſchen Unterſchiedes zwiſchen Erlöſer und Erlöſten dieſer faſt nur noch uneigentliche Gebrauch des Ausdrukks Gnade bezeichnet die pelagianiſche Abirrung. Iſt dieſe
496 nun auf der einen Seite eine Aufopferung des praktiſchen frommen Intereſſe, welches einen vollkommen reinen Impuls irgendwo poſtulirt an das theoretiſche, welches ein gleiches Verhältniß aller lebendigen Thätigkeit zu der göttlichen Urſächlichkeit erheiſcht, auf der andern aber ein ſchwächliches durch Abſtumpfung entſtandenes Aufgeben jeder vollkommnen Befriedigung: ſo iſt die manichäiſche auf der einen Seite ein Aufgeben des theoretiſchen frommen Intereſſe an der Wahrheit der göttlichen Allmacht, um nur für das praktiſche zu gewinnen, daß das Böſe auf die vollkommenſte Weiſe wirklich ſei, damit ſich deſto nothwendiger zeige, daß das vollkommene Gute erlöſend dagegen wirke. Und dies iſt doch immer auch eine Verzweiflung daran, das Daſein der Sünde mit der göttlichen Allmacht zu vereinigen.

§. 81. Wenn die kirchliche Lehre dieſen Widerſpruch auszugleichen ſucht durch den Saz, daß Gott nicht Urheber der Sünde, ſondern dieſe in der Freiheit des Menſchen gegründet iſt: ſo bedarf dieſer doch der Ergänzung, Gott habe geordnet, daß die jedesmal noch nicht gewordene Herrſchaft des Geiſtes uns Sünde werde.

Conf. Aug. 19. Tametsi Deus creat et adiuvat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum videlicet Diaboli et impiorum, quae non adiuvante Deo avertit se ad alias res. — Sol. decl. p. 647. Neque Deus est creator vel autor peccati. — Melanchth. loc. p. 72. Non igitur Deus causa est peccati, nec peccatum est res condita aut ordinata a Deo. p. 76. peccatum ortum est a voluntate diaboli et hominis, nec factum est Deo volente. — Exp. simpl. VIII. scientes . . . mala non esse quae fiunt respectu providentiae Dei voluntatis et potestatis Dei, sed respectu Satanae et voluntatis nostrae voluntati Dei repugnantis. — Conf. hungar. (Ed. Aug. p. 251.) Sicut impossibile est contrarie inter se pu- 487
gnantia . . causam efficientem formalemque esse posse sibi contrariorum . . . ita impossibile est Deum qui est lux iustitia . . . causam esse tenebrarum peccati . . sed horum omnium causa Satanas et homines sunt. Quaecunque enim Deus prohibet et propter quae damnat facere ex se et per se non potest.

1. Daß man die Ausdrükke Schöpfer und Erſchaffen von der Sünde gebraucht hat, iſt nur durch den ſcholaſtiſchen Mißbrauch abſtracter Wörter möglich geworden, welcher dem Streit über die Erbſünde die wunderliche Wendung gab, ob ſie eine Subſtanz oder ein Accidens ſei; es iſt aber an und für ſich ganz unzuläßig, da die Sünde weder ein abgeſchloſſenes Daſein iſt, noch einen abgeſchloſſenen Verlauf bildet. Und eben ſo wenig kann man jene Ausdrükke — am wenigſten ſofern man erſchaffen und erhalten unterſcheidet — von der ſündigenden Natur gebrauchen, weil auch in dieſer die Sünde keinen Anfang bildet, ſondern erſt im Verlauf des Lebens eintritt. Bleiben wir aber bei dem Ausdrukk ſtehn, daß Gott nicht Urſache oder Urheber der Sünde ſei: ſo liegen bei der Verneinung genau genommen zwei verſchiedene Gedanken zum Grunde, deren erſter in den erſten beiden, der andere in den lezten beiden Stellen vorherrſcht.

Der erſte iſt dieſer, da in Gott Denken und Hervorbringen daſſelbe ſei [1], die Sünde aber kein göttlicher Gedanke oder Zwekk-

[1] Vgl. §. 40, 1. u. §. 55. S. 293.

begriff ſein könne: ſo könne es auch keinen hervorbringenden Willen Gottes in Bezug auf die Sünde und die ſündigende Natur geben. Allein daſſelbe könnte man von jeder endlichen Natur ſagen. Denn die ſündigende Natur iſt ein Ineinander von Sein und Nichtſein des Gottesbewußtſeins; aber eben ſo iſt jede endliche Natur ein Ineinander von Sein und Nichtſein, und das Nicht-
488 ſein kann ebenfalls kein göttlicher Zwekkbegriff ſein. Doch aber giebt es in Bezug auf jede endliche Natur einen hervorbringenden göttlichen Willen, aber nicht an und für ſich, ſondern als in dem die Geſammtheit des endlichen Gottesbewußtſeins hervorbringenden, welcher ja auch die Erlöſung in ſich ſchließt, enthalten. Somit bedarf der erſte verneinende Theil des kirchlichen Sazes zunächſt einer Beſchränkung, nämlich daß die Verneinung nicht ſo zu verſtehen ſei, als müſſe nun die Sünde auf einen andern hervorbringenden Willen zurükkgeführt werden, der es in demſelben Sinne wirklich ſei, in welchem Gott überhaupt nur Ueheber iſt, nämlich mittelſt einer zeitloſen ewigen Urſächlichkeit; denn ſonſt müßte von jedem einzelnen differentiirten Sein mithin zulezt von der Geſammtheit deſſelben daſſelbe gelten, ſo daß nur die Wahl bliebe zwiſchen einem von Gott verſchiedenen Demiurgen als Weltſchöpfer, der eben auch die ſündigende Natur als ſolche geſchaffen habe, oder einem böſen, Gott entgegengeſezten, Grundweſen, in welchem die zeitloſe Urſächlichkeit der Sünde liege, welches aber doch auch der Schöpfer des endlichen Seins, und zwar nicht nur zum Theil, wie Einige gefabelt haben, ſondern ganz müßte geweſen ſein [1]. Es bleibt alſo von dieſer Seite nur übrig, ent-

[1] Daß unſere Bekenntnißſchriften durch die Einmiſchung des Teufels dieſes nicht beabſichtigt haben, iſt deutlich genug. Denn er iſt mit dem Menſchen unter demſelben Begriff eines endlichen freien Weſens zuſammengefaßt, ſo daß ſeine Sünde gleichfalls in ſeiner Freiheit begründet gedacht werden ſoll, keineswegs aber ſoll ſein Verhältniß zur Sünde des Menſchen dem Begründetſein derſelben in deſſen eigener Freiheit Abbruch thun. So daß durch die Beimiſchung des Teufels hier nichts manichäiſches in die kirch-

weder daß für die Sünde gar keine ewige Urſächlichkeit zu ſezen ſei, oder daß dieſe doch müſſe in Gott gefunden werden. — Ein Uebergang von dem erſten Hauptgedanken zu dem andern ergiebt 489
ſich noch, wenn man den geſammten ſündlichen Zuſtand zurükkführt [1] auf ein Verlorengegangenſein des der menſchlichen Natur urſprünglich von Gott mitgegebenen Gottesbewußtſeins. Denn ſonſt zwar iſt allerdings, wie es ja außerdem gar kein zeitliches Sein geben könnte, das Aufhören von etwas in demſelben göttlichen Willen begründet, worin auch ſein Anfang; anders aber ſcheine es doch ſein zu müſſen mit dem Gottesbewußtſein, deſſen Aufhören als des Seins Gottes in den Menſchen nicht könne in göttlicher Urſächlichkeit gegründet ſein. Dies könnte allerdings gelten, wenn die Sünde ein gänzliches Aufhören des Gottesbewußtſeins, und die ſündigende Natur ganz Sünde wäre. Allein in der ſündigenden Natur iſt das Böſe nur an dem Guten, und kein Augenblikk ganz von Sünde erfüllt, weil eben dieſe ſelbſt das Gottesbewußtſein vorausſezt, ſo daß dieſe Natur immer das Sein Gottes mitgetheilt behält, wenngleich auf eine möglichſt beſchränkte Weiſe. Mithin kann auch in dieſer Beziehung in demſelben göttlichen Willen wie die Mittheilung ſo auch die Beſchränkung begründet ſein.

Der zweite Gedanke, von welchem ausgegangen wird, iſt der, daß Gott unmöglich könne dasjenige bewirken, alſo auch nicht der Urheber davon ſein, was er ſelbſt verbietet. Nun muß freilich zugegeben werden, daß der Andern gebietende, wenn wir auch ſagen Wille und der ſelbſt hervorbringende Wille Gottes nicht identiſch ſind [2]. Denn das göttliche Gebot zeigt ſich nicht zugleich als einen das ihm angemeſſene in allen unter das Gebot

---

liche Lehre kommt, mithin auch dieſe Abirrung dadurch nicht leichter zu vermeiden iſt, wenn man den Teufel bei Seite läßt.

[1] Vgl. §. 72.

[2] Calvin. Instit. I. 18, 4. Perperam enim miscetur cum praecepto voluntas, quam longissime ab illo differre innumeris exemplis constat.

gehörigen Fällen bewirkenden Willen; vielmehr ſpricht auch die
400 Schrift aus [1], daß vermöge des gebietenden göttlichen Willens das ihm angemeſſene nicht iſt; und wir ſind uns Alle deutlich des Unterſchiedes bewußt, wenn uns allein der gebietende göttliche Wille gegeben iſt, und wenn hernach der hervorbringende göttliche Wille hinzukommt [2]. Eben ſo deutlich ſind wir uns auch bewußt, daß der Unterſchied zwiſchen dem gebietenden und dem das Gebotene hervorbringenden göttlichen Willen ein ganz anderer iſt, als nur z. B. in der Schöpfungsgeſchichte der zwiſchen dem den Entſchluß ankündigenden Ausſpruch und dem ihn vollziehenden Willen. Der gebietende göttliche Wille iſt aber auch deshalb kein bewirkender, weil nämlich Sünde nur begangen wird, ſofern ein gebietender göttlicher Wille vorhanden iſt, welchem eine Lebensäußerung widerſtreitet. Denn iſt geſündiget worden in der Meinung einen ſolchen zu vollziehn: ſo iſt auch nicht die Handlung ſelbſt, ſondern nur dieſe falſche Meinung Sünde, und auch nur ſofern ſie im Widerſtreit gegen einen gebietenden Willen entſtanden iſt; und daſſelbe gilt auch, wenn durch Ueberſehen geſündigt wird. So daß alle Sünde zwiſchen den Grenzpunkten der Unſchuld und der Verſtokkung [3] eingeſchloſſen, das Bewußtſein eines gebietenden Willens vorausſezt. Sind nun aber auch gebietender Wille und hervorbringender nicht daſſelbe: ſo kann doch auch der leztere dem erſteren nicht entgegengeſezt ſein; indem keine Wahrheit in dem Verbot ſein könnte, wenn Gott die Uebertretung des Verbotes ſelbſt hervorbrächte. Nur iſt hiebei auch dieſes nicht aus der Acht zu laſſen, daß der göttliche gebietende Wille nur als ein ſchlechthin vollkommner geſezt worden war, dem mithin auch das von der göttlichen Gnade als hervorbringendem göttlichen Willen bewirkte niemals entſpricht. Denn iſt nun dieſes Zurükkbleiben doch in uns auch als noch anhaftende Sünde bezeichnet [4]: ſo wird auch von hier aus der verneinende

---

[1] Röm. 7, 8. 9. 10—18. [2] Phil. 2, 13. [3] Vgl. §. 66, 1. u. 74, 3.
[4] Vgl. §. 63, 3.

Theil des kirchlichen Sazes so müssen beschränkt werden, diese 491
Verneinung sei nur so zu verstehen, daß doch durch den hervorbringenden göttlichen Willen eine Unangemessenheit zu dem gebietenden könne gesezt sein, mithin insofern die Sünde in der göttlichen Ursächlichkeit gegründet.

2. Was nun den zweiten bejahenden Theil des kirchlichen Sazes betrifft, so ist dieser gewiß vollkommen richtig, aber er kann nicht geeignet sein, die Beschränkungen des ersten aufzuheben, welche wir für unser frommes Selbstbewußtsein in Anspruch nehmen müßten. Vielmehr werden wir in Folge derselben die Zusammenstellung beider Theile nur so fassen können, daß die Sünde, insofern es keine göttliche Ursächlichkeit für dieselbe gebe, auch nicht in der menschlichen Freiheit gegründet sei, welches auch allein mit dem von uns aufgestellten Gegensaz zwischen der göttlichen ewigen und der zeitlichen endlichen Ursächlichkeit [1] zusammenstimmt, daß aber mit dem Begründetsein der Sünde in unserer Freiheit dennoch ein anderweitiges Beruhen derselben in der göttlichen Ursächlichkeit um so mehr bestehen könne, als wir in Bezug auf das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl keinen Unterschied anerkennen zwischen der größeren oder geringeren Lebendigkeit der zeitlichen Ursächlichkeit [2]. Wie also überhaupt hier nur die zeitliche Ursache angegeben wird, so soll dadurch zunächst bevorwortet werden, daß nicht etwa das Bewußtsein der Sünde, sofern keine göttliche Ursächlichkeit dafür angenommen werden kann, für bloßen Schein dürfe gehalten werden; darum wird sie auf dasjenige höchste Maaß von innerer Lebendigkeit zurükgeführt, welches das eigenthümliche unseres Wesens ausmacht. Hiedurch wird also ausgesagt, daß zwischen dem Zustande des Erlösers, in welchem aus der höchsten geistigen Lebendigkeit keine Unterbrechung der Herrschaft des Gottesbewußtseins hervorgehn konnte, und denjenigen Zuständen menschlicher Zerrüttung, wo die 492
geistigen Functionen unter die Potenz der Krankheit gestellt sind, so daß aus Mangel an Freiheit die Zurechnung aufhört,

[1] Vgl. §. 51, 1. [2] Vgl. §. 49.

überall mit der freien Selbſtentwikklung auch die Sünde geſezt ſei. Beſteht alſo dieſe ganze Geſtalt der Exiſtenz nämlich der natürliche Menſch in Folge göttlicher Anordnung: ſo iſt denn auch die Sünde als aus der Freiheit hervorgehend in dieſer Anordnung mitgeſezt. Demnächſt wird durch unſern Saz auch für das Gebiet der endlichen Urſächlichkeit ausgeſagt, daß wir uns im Sündigen keinesweges können der Wahrheit nach als leidend und anderwärts her beſtimmt anſehen [1]. Denn durch Freiheit des Willens drükken wir die Verneinung aller äußeren Nöthigung aus, und das Weſen des bewußten Lebens, daß nämlich keine äußere Einwirkung den Geſammtzuſtand ſo beſtimmt, daß auch die Gegenwirkung ſchon mit beſtimmt und gegeben wäre, ſondern daß jede Erregung erſt von dem innerſten Mittelpunkt des Lebens aus ihre Beſtimmtheit erhält, von welcher dann auch die Gegenwirkung ausgeht, ſo daß alſo die Sünde, als von dieſem Mittelpunkt ausgegangen, allemal des Sünders eigne That iſt und keines Andern. Eben ſo wird auch dieſes durch den Ausdrukk Willensfreiheit verneint, daß der Einzelne etwa ſchon durch die gemeinſame menſchliche Natur für alle Fälle beſtimmt iſt; vielmehr iſt jedes gemeinſame in der Wirklichkeit erſt ein gewordenes, und jeder Einzelne wird durch dieſen Ausdrukk als ein urſprünglich eigenthümlicher von allen Andern verſchiedener beſtimmt. So daß keiner die Schuld von ſich abwerfen kann auf die gemeinſame Natur, ſondern die einzelnen ſündlichen Selbſtbeſtimmungen ſind ſeine That, ſowol ſo wie ſie aus ſeiner die Formel ſeiner Willenseigenthümlichkeit mit conſtituirenden Sündhaftigkeit hervorgehn, als auch ſofern dieſe ſich durch dieſelben immer mehr conſolidirt. Durch keine dieſer Beſtimmungen wird aber die Möglichkeit einer Beziehung der Sünde auf die göttliche Urſächlichkeit aufgehoben. — Außerdem aber darf der Saz auch nur ſo verſtanden werden, wie er mit dem, daß die Sünde ein Zuſtand der Knechtſchaft iſt [2] zuſammenbeſtehen kann. Er-

[1] Vgl. Gen. 3, 12. 13. [2] Vgl. §. 74.

folgt nun das Aufhören dieſer Knechtſchaft, wenn die Wirkſamkeit der Erlöſung eintritt, welche doch nicht ohne göttliche Urſächlichkeit zu denken iſt, aber ſo daß dieſe Wirkſamkeit nur allmählig die Knechtſchaft beſeitigt und alſo fortwährend durch dieſelbe begrenzt iſt: ſo muß wieder übrig gelaſſen werden, daß die an der mit Ohnmacht behafteten Freiheit begründete Sünde auch als ſolche von Gott geordnet ſei, wenn nicht ſchlechthin angenommen werden ſoll, daß die göttliche Wirkſamkeit durch etwas nicht von der göttlichen Urſächlichkeit abhängiges könne begrenzt werden.

3. Wenn nun der kirchliche Saz, wie er ein richtiger Ausdrukk unſres Selbſtbewußtſeins iſt, die Möglichkeit, daß Gott in irgend einem Sinn könne Urheber der Sünde ſein, nicht ausſchließt, wir aber durch entgegengeſezte Intereſſen nach beiden Seiten hin gezogen werden: ſo bleibt um den ſo ſcheinbaren Widerſpruch aufzulöſen nur übrig, daß wir um die göttliche Allmacht unbeſchränkt und unverkürzt zu erhalten behaupten, daß die Sünde, ſofern ſie nicht könne in göttlicher Urſächlichkeit gegründet ſein, in ſofern auch für Gott nicht ſei, ſofern aber das Bewußtſein der Sünde zur Wahrheit unſeres Daſeins gehöre, alſo auch die Sünde wirklich ſei, ſie auch als das die Erlöſung nothwendig machende von Gott geordnet ſei. Je genauer ſich dieſes beides in der Sache ſelbſt vereinigen läßt, eben wie in uns ſelbſt die verſchiedenen Elemente unſeres chriſtlichen Selbſtbewußtſeins eins ſind, und je beſtimmter wir beides in der Betrachtung 494
auseinander halten können, ſo daß nicht mehr jedes das Gegentheil des andern zu fordern ſcheine, um deſto vollkommner laſſen ſich alle Schwierigkeiten beſeitigen, ohne daß wir weder manichäiſch der Sünde ein von Gott unabhängiges ihm entgegengeſezтes Sein zuſchreiben, noch pelagianiſch den Gegenſaz zwiſchen Sünde und Gnade verringern und allmählig auflöſen. Von unſerm kirchlichen Saze nun ſagt der lezte Theil die Wirklichkeit der Sünde als unſerer That aus, der erſte Theil aber das Nichtbewirktſein der Sünde durch Gott. Vergleichen wir nun mit

denſelben und der uns noch geſtellten Aufgabe die angeführten Stellen aus den Bekenntnißſchriften: ſo tritt in den einen das zeitliche Begründetſein der Sünde in der menſchlichen Freiheit hervor, aber ſie ſagen nicht aus, daß hiezu auch eine göttliche ewige Urſächlichkeit gehöre; in den andern tritt das Nichtbegründetſeinkönnen der Sünde im göttlichen Willen hervor, aber ſie ſagen nicht aus, daß inſofern dieſes wirklich fehle, auch die Sünde für Gott nicht ſei. Je mehr ſich nun dieſe beiden Einſeitigkeiten ausbilden, um deſto mehr häufen ſich die Schwierigkeiten, und man muß entweder zu ſpizfindigen Unterſcheidungen ſeine Zuflucht nehmen, in denen das unmittelbare fromme Selbſtbewußtſein ſich nicht wiedererkennt, und die ſich eben ſo wenig zu einer lebendigen Anſchauung vereinigen, oder man muß die tiefere Erforſchung aufgeben, wodurch die Glaubenslehre in ihrer Entwiklung gehemmt wird. Wollen wir deshalb durch die Vereinigung beider Geſichtspunkte die Einſeitigkeit aufheben: ſo fragen wir zuerſt von dem einen ausgehend, was iſt denn das in der Sünde, wozu wir, ſofern es in der Freiheit des Menſchen begründet iſt, auch eine ewige göttliche Urſächlichkeit erwarten können? Nun iſt in jedem für ſich abgeſchloſſenen ſündlichen Moment auf der einen Seite eine Aeußerung eines ſinnlichen Naturtriebes, wobei alſo die ewige göttliche Cauſalität als Mitwir-
496 kung geſezt iſt, auf der andern Seite iſt, als auf jenen Trieb beziehbar, denn ſonſt wäre von keiner Sünde die Rede, das Gottesbewußtſein geſezt, welches auf die göttliche Urſächlichkeit in der urſprünglichen Offenbarung zurükkgeht. Allein wie jene beiden Elemente zuſammen noch nicht die Sünde ſind, ſo iſt auch dieſe göttliche Urſächlichkeit nicht auf die Sünde gerichtet. Sofern nun dieſe in der Ohnmacht des Gottesbewußtſeins beſtände, wäre ſie auch nur eine Verneinung, und eine ſolche kann kein göttlicher Gedanke und auch keine göttliche Hervorbringung ſein [1]; aber

[1] Melanchth. l. th. p. m. 76. Etsi enim sustentat naturam, tamen defectus illi in mente non efficiuntur ab ipso.

die bloße Verneinung der Kraft iſt auch nicht die Sünde, wie es denn unſer Bewußtſein niemals befriedigt, wenn die Sünde als ein bloßer Mangel erklärt wird [1]. Jener Mangel aber wird uns nur Sünde dadurch, daß das gegen den ſinnlichen Trieb ohnmächtige Gottesbewußtſein als Bewußtſein des göttlichen Willens, gleichviel ob es gleichzeitig geſchehe oder vor oder nachher, dieſen Zuſtand verneint; denn ohne ſolche Verneinung, welche eben das Anerkenntniß eines gebietenden oder verbietenden göttlichen Willens iſt, giebt es keine Sünde. Sonach werden wir ſagen können, ſofern die Anerkennung des gebietenden Willens in uns von Gott bewirkt wird, wird auch von ihm bewirkt, daß die Unwirkſamkeit des Gottesbewußtſeins Sünde wird, und zwar wird dies bewirkt in Bezug auf die Erlöſung [2], denn das Bewußtſein einer noch geringen Kraft des Gottesbewußtſeins wäre das eines Zuſtandes, welcher übertroffen werden muß, das Bewußtſein eines Zuſtandes aber, der einen Widerſpruch gegen den göttlichen Willen in ſich ſchließt, iſt das Bewußtſein eines ſolchen, welcher aufgehoben werden muß. Stellen wir uns nun auf den andern Standpunkt und fragen: was für ein Nichtbegründetſein der 496
Sünde durch Gott das ſein könnte, womit ſich doch vereinigen ließe, daß ſie unſere That wäre? Soll nun die Sünde deshalb nicht auf göttliche Urſächlichkeit zurükkzuführen ſein, weil ſie Verneinung iſt: ſo hat ſie dies nach dem obigen gemein mit allem endlichen Sein, kann alſo nichtsdeſtoweniger unſere That ſein, wie jenes der Inbegriff unſerer Erfahrung iſt, aber ſie iſt doch auch auf ewige Weiſe in und mit der geſammten Entwikklung des Gottesbewußtſeins von Gott gewirkt. Soll es aber deshalb keine göttliche Cauſalität für ſie geben können, weil ſie dem gebietenden göttlichen Willen nicht entſpricht, ſo hat ſie das mit allem doch gewiß von Gott gewirktem Guten gemein, an welchem ja immer noch die Sünde iſt, ſo wie ſie ſelbſt auch wieder am Guten iſt, und auch ſo iſt ſie daher noch unſere eigene von

[1] Vergl. §. 68. [2] Gal. 3. 22.

dem Zuſammenhang mit der Erlöſung noch geſchiedene That [1]. Nur wenn ſie ein ſchlechthiniger Widerſpruch gegen den gebietenden Willen Gottes wäre, ſo daß ſie dieſen in uns gänzlich aufhöbe, könnte ein hervorbringender Wille Gottes in Bezug auf ſie gar nicht gedacht werden; aber ſo iſt ſie auch nicht, weil dieſes der Zuſtand der ſchlechthinigen Verſtokkung wäre, den wir aus dem menſchlichen Gebiet ſchon ausgeſchloſſen haben. Sonach erſcheint der ergänzende Saz vollkommen gerechtfertigt, indem es eben der in uns erſcheinende gebietende göttliche Wille iſt, durch welchen uns die Ohnmacht des Gottesbewußtſeins Sünde wird.
497 Durch dieſen alſo iſt, wenngleich für keine einzelne ſündliche Handlung auf eine ihr angehörige göttliche Urſächlichkeit zurükgegangen werden kann, doch die Sünde von Gott geordnet, weil ſonſt auch die Erlöſung nicht könnte von ihm geordnet ſein, alſo auch nicht die Sünde an und für ſich, ſondern nur die Sünde in Bezug auf die Erlöſung.

4. Indeſſen iſt nicht zu läugnen, daß unſer Saz den Schwierigkeiten nicht abhilft, wenn die Sünde ſoll aus einem ſündloſen Zuſtand ſittlich vollkommner Thätigkeit entſtehen. Denn unter dieſer Vorausſezung muß man entweder zu einem ſolchen Handabthun Gottes, einer beſondern die Sünde poſitiv hervorbringenden göttlichen Thätigkeit ſeine Zuflucht nehmen, oder ſie als eine ſolche aus dieſem Zuſtand noch weniger als ſonſt erklärliche Empörung darſtellen, die auf die gänzliche Aufhebung des gebietenden göttlichen Willens gerichtet ſei. Darum begnügt man ſich von dieſer Vorausſezung aus gewöhnlich mit der Aushülfe, daß

[1] Nur in dieſem Sinne könnten wir uns die Formel der Augsburgiſchen Confeſſion, voluntas von adiuvante Deo avertit se ad alias res gefallen laſſen. Der urſprüngliche deutſche Ausdrukk, der aber in der verbeſſerten deutſchen Confeſſion geändert worden iſt, deutet allerdings auf einen poſitiveren Sinn „alsbald ſo Gott die Hand abgethan.“ Denn dieſes Handabthun Gottes wäre dann als eine beſondere göttliche Handlung die erſte Bedingung der Sünde.

weil Gott nicht Urheber der Sünde ſei, und ſie doch ſei, ſo ſei ſie durch ſeine Zulaſſung. Allein dieſer von dem menſchlichen Regiment und ſeinen Verhältniſſen entlehnte Ausdrukk hat ſeinen Ort nur in dem Gebiet der getheilten Urſächlichkeit; die ewige aber hat ihresgleichen nicht, und alle zeitliche muß ſich zu ihr gleichmäßig verhalten. Noch verwirrender aber iſt es ſtatt der bloßen Zulaſſung anzunehmen, Gott habe allerdings die Sünde geordnet, aber nur als unvermeidliches Mittel zu anderweitigen wichtigen Zwekken, indem er die aus der Sünde entſtehenden Uebel zu einer Quelle überwiegender Vortheile gemacht, den Schaden der Sünde ſelbſt aber durch Chriſtum völlig getilgt habe [1]. Denn abgeſehen davon, daß auch der Gegenſaz von Zwekk und Mittel nicht vorhanden ſein kann für einen ſchlechthin und alles hervorbringenden Willen, läßt ſich auch nicht leicht eine verfehltere Darſtellung des Chriſtenthums denken, als daß Chriſtus nur eintritt 498
um den aus der Sünde entſtandenen Schaden gut zu machen, indem Gott die Sünde ſelbſt aus Rükkſicht auf allerlei Vortheile nicht entbehren konnte. Wogegen nach unſerer Darſtellung die Sünde nur um der Erlöſung willen geordnet iſt, und dieſe alſo als der mit derſelben verbundene Vortheil erſcheint, dem gegenüber aber von einem Schaden derſelben nicht die Rede ſein kann, da die nur allmählige und unvollkommne Entwikklung der Kraft des Gottesbewußtſeins zu den Bedingungen der Exiſtenzſtufe gehört, auf welcher das menſchliche Geſchlecht ſteht.

**§. 82.** Daſſelbe was von der göttlichen Urſächlichkeit in Bezug auf die Sünde geſagt iſt, gilt auch in Bezug auf das Uebel vermöge ſeines Zuſammenhanges mit der Sünde.

Sol. decl. p. 641. Poenae vero peccati originalis, quas Deus filiis Adae ratione huius peccati imposuit, hae sunt, mors, aeterna damnatio et praeter has aliae corporales spirituales temporales atque aeternae aerumnae et miseriae. — p. 819. Ut enim Deus non est

[1] S. Reinhard Dogm. §. 75.

causa peccati, ita etiam non est poenae. — Conf. bohem. IV. Insuper docent, omnia incommoda et adflictiones quibus hic quatimur conflictamurque meritissimo iure a Deo ob peccata hominibus infligi

1. Der in unſerm Saz ausgeſprochene Parallelismus wird zwar im allgemeinen übereinſtimmend anerkannt: aber wie ihn auch die ſymboliſchen Bücher nur ſparſam behandeln, ſo wird er auch in den Syſtemen der Glaubenslehre ſelten folgerecht durchgeführt. Dies hängt wol mehr oder weniger damit zuſammen, daß man der Darſtellung zweierlei beigemiſcht hat, welches wir hier gleich ausſcheiden wollen. Zuerſt nämlich ſpielt überall die verwirrende Vorausſezung durch, daß Gott das Uebel nach Art der menſchlichen geſezlichen Strafen auf eine willkührliche Weiſe mit der
499 Sünde verbunden habe, und dann verbindet man hiermit gleich die ewigen Strafübel, welches aus jenem Geſichtspunkt zwar möglich iſt, von uns aber nicht nachgeahmt werden kann, da wir es hier nur mit dem, was uns in unſerm Selbſtbewußtſein gegeben iſt, zu thun haben, und uns jezt noch alle Bedingungen fehlen um dieſe Frage zu behandeln. Eben ſo wenig aber haben wir hier irgend eine Veranlaſſung zu dem Gedanken an eine willkührliche göttliche Strafgeſezgebung. Will man die ſchon oben angeführten moſaiſchen Stellen [1] hierhin deuten: ſo muß man zugleich jener abentheuerlichen Vorſtellung Raum geben, daß die Beſchaffenheit der irdiſchen Dinge durch das Eintreten der Sünde geändert worden ſei. In der Einrichtung der Welt, wie ſie auf die göttliche Urſächlichkeit zurükgeht, kann überhaupt nicht das eine mehr das andere weniger willkührlich ſein, ſondern alles iſt gleich willkührlich, oder iſt es auch gleich ſehr nicht.

2. Bleiben wir nun bei dem ſtehen, was in unſerm Selbſtbewußtſein hierüber vorkommt: ſo finden wir zwei entgegengeſezte Auffaſſungen des Uebels. Die eine iſt, daß wir das Uebel uns ſelbſt als den Erfolg unſerer Sünde zuſchreiben, worin zugleich verneint wird, daß Gott auf dieſelbe Weiſe, wie er Urhe-

[1] Gen. 3, 14. 16—18. Vgl. §. 75, 1.

ber der urſprünglichen Vollkommenheit der Welt für den Menſchen iſt, auch Urheber des Uebels ſei; und dies rechtfertigt ſich hinreichend dadurch, daß in jenem Begriff nicht geſezt iſt, daß die Welt der Ort des Uebels ſei, vielmehr daß auch alles mit dem relativen Gegenſaz zwiſchen unſerm Sein und anderem zuſammenhängende doch nur als Reizmittel wirkſam iſt. Die andere Auffaſſung iſt die, daß wir uns in alle Uebel des Lebens als in einen göttlichen über uns ergehenden Rathſchluß fügen. Dies nun rechtfertigt ſich am vollſtändigſten in allen Fällen, wo wir Uebel, die uns treffen, anſehn können als mit zu den verſöhnenden Leiden 500
Chriſti gehörig, wie denn jede Gemeinſchaft Chriſti als eine ſolche Gemeinſchaft ſeiner Leiden muß angeſehn werden können. Nur daß ſie ganz und ausſchließend ſo betrachtet überhaupt nicht als Uebel könnten aufgefaßt werden, in die wir uns nur zu fügen haben, ſondern nur als Aufforderungen und Reizmittel zu einer beſtimmten geiſtigen Thätigkeit, denen mit Freudigkeit ſoll Folge geleiſtet werden. Da wir uns aber doch dabei des Uebels bewußt werden, und jene Auffaſſung ſich auch findet, wo ein beſonderer Zuſammenhang des Uebels mit unſerm Antheil an der erlöſenden Thätigkeit nicht vorliegt: ſo liegt darin deutlich die Vorausſezung einer göttlichen Abſtammung des Uebels als ſolchen, wenngleich nicht an und für ſich betrachtet, ſondern nur in Bezug auf die Sünde, als welche allein jener richtigen und reinen Auffaſſung der Hemmungen des ſinnlichen Lebens, daß ſie nur Reizmittel ſind, widerſtrebt. Die richtige Ausgleichung kann alſo auch hier nicht die ſein, daß das Uebel nicht von Gott herrühre, weil es vermittelſt der Sünde in unſerer Freiheit gegründet ſei: ſondern vielmehr, da wir überall mit der zeitlichen Urſächlichkeit auch die ewige ſezen, muß auch das Uebel eben ſofern es in unſerer Freiheit gegründet iſt zugleich von Gott geordnet ſein, wogegen ſofern es von Gott nicht geordnet iſt es auch eigentlich nicht ſein kann. Es kann nicht in Gott gegründet ſein, ſofern es als Streit der Exiſtenzen erſcheint, weil nämlich dieſe nicht als jede etwas für ſich, ſondern nur in ihrer Zuſammengehörig-

keit und ihrem Maaß von Gott geordnet ſind. Inſofern mithin iſt es auch nicht, ſondern iſt nur für uns ein Schein, der daraus entſteht, daß wir bei der Vereinzelung ſtehen bleiben. Von Gott geordnet iſt aber, daß die natürlichen Unvollkommenheiten von uns in dem Maaß, als das Gottesbewußtſein noch nicht in uns herrſchend iſt, als Uebel aufgefaßt werden, ſo wie daß die
501 Sünde, in dem Maaß als ſie herrſcht, ſich zum geſelligen Uebel ausbildet, eben wie auch beides in der Freiheit gegründet iſt.

3. Beides aber, ſowol der in unſerer Freiheit gegründete Zuſammenhang des Uebels mit der Sünde, als auch die göttliche Begründung deſſelben in Beziehung auf die Sünde, verſteht ſich nur, ſofern man die Sünde als Geſammtthat und ſo auch das Uebel als Geſammtleiden betrachtet. Denn der Einzelne kann nicht, außer nur zufällig, ſagen, daß die Uebel, an denen er leidet, in ſeiner eignen Freiheit gegründet ſind: ſondern wo jedesmal die Sünde iſt, mit der das Uebel zuſammenhängt, da iſt auch die Freiheit, aus der es hervorgeht. Da nun keine Sünde dem Einzelnen ganz angehört: ſo läßt ſich auch dieſer Zuſammenhang nur in einem Geſammtleben, und zwar je ſelbſtändiger und abgeſchloſſener es iſt um deſto deutlicher, darlegen. Darum reicht nun ſtreng genommen auch dieſe Erklärung nur über diejenigen, welche durch die Erzeugung entſtanden von Anfang an von einem Geſammtleben abhangen; wogegen für den erſten Menſchen, für ſich betrachtet, die göttliche Urſächlichkeit an dem Uebel in Verbindung mit dem Begründetſein deſſelben in ſeiner eigenen Freiheit ſchwer iſt zur Darſtellung zu bringen, und zwar um ſo ſchwieriger, je nothwendiger man glaubt, einen anfänglichen Zuſtand ohne natürliche Unvollkommenheiten voranſtellen zu müſſen. Ja es iſt dann kaum möglich, eine willkührliche göttliche Beſtimmung, durch welche das Uebel mit der Sünde verknüpft iſt, zu vermeiden — wie ja auch der Verſuch, die jezigen menſchlichen Uebel aus den natürlichen Eigenſchaften des genoſſenen Apfels zu erklären, dem nicht entgeht — wobei denn

der oben angeführte ſymboliſche Saz am wenigſten beſtehen kann.

Zuſaz. Da wir göttliche Eigenſchaften nur aufzuſtellen vermögen als Modalitäten der göttlichen Urſächlichkeit: ſo würde es, wenn Gott auf keine Weiſe Urheber der Sünde und des Uebels wäre, auch keine göttliche Eigenſchaften geben können, 502
kraft deren Sünde und Uebel beſtänden. Haben wir hingegen eine ſolche Urſächlichkeit befriedigend nachgewieſen: ſo müſſen wol auch beſondere von den bis jezt aufgeſtellten verſchiedene göttliche Eigenſchaften oder Thätigkeitsweiſen um ſo mehr aufgeſtellt werden, als doch Sünde und Uebel auf der einen Seite von Gott geordnet ſind, auf der andern Seite aber doch durch die Erlöſung ſollen aufgehoben werden. Müßten nun ſolche Eigenſchaftsbegriffe erſt gebildet werden: ſo könnte man zweifeln, ob es beſſer wäre deren zwei aufzuſtellen, die eine für die Sünde und die andere für das Uebel, oder nur eine, weil ja doch das Uebel nur durch die Sünde bedingt iſt. Allein das fromme Bewußtſein iſt ſich über dieſes Verhältniß längſt klar geworden und hat dieſe göttliche Urſächlichkeit ausgeſprochen in den beiden Eigenſchaftsbegriffen der Heiligkeit und der Gerechtigkeit. Hier könnte freilich eingewendet werden, daß in dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der erſte Begriff ſich nicht ſowol auf die Sünde allein bezieht, als vielmehr auf den Gegenſaz zwiſchen gut und böſe, und eben ſo der lezte nicht ſowohl auf das Uebel allein, als vielmehr auf den Gegenſaz zwiſchen Belohnung und Beſtrafung. Aber dieſe Ausdrükke ſind, zumal der erſte, auch außerdem ſo mannigfaltig beſtimmt und erklärt worden, und einander auch wieder — indem doch Belohnung und Beſtrafung nichts anders iſt, als ein Heraustreten des Wohlgefallens und Mißfallens — ſo nahe gebracht, daß nur durch die folgende Behandlung am beſten gezeigt werden kann, wie ſehr ſie ſich für dieſen Ort eignen, und wie keine andere Bedeutung derſelben feſtgehalten werden kann als die, welche wir ihnen hier anweiſen.

503 Erſtes Lehrſtükk.

## Gott iſt heilig.

**§. 83.** Unter der Heiligkeit Gottes verſtehen wir diejenige göttliche Urſächlichkeit, kraft deren in jedem menſchlichen Geſammtleben mit dem Zuſtande der Erlöſungsbedürftigkeit zugleich das Gewiſſen geſezt iſt.

1. Unter dem Ausdrukk Gewiſſen verſtehen wir eben dieſes, daß alle aus dem Gottesbewußtſein hervorgehenden und durch daſſelbe anregbaren Handlungsweiſen auch als Forderungen nicht etwa theoretiſch aufgeſtellt werden, ſondern ſich im Selbſtbewußtſein geltend machen, ſo daß jede Abweichung der Lebensäußerungen davon als Lebenshemmung, mithin als Sünde aufgefaßt wird. Wenn wir hier ganz bei dem Gottesbewußtſein ſtehen bleiben, ſo thun wir dieſes im Geiſt der Glaubenslehre überhaupt. Indem wir aber als bekannt vorausſezen können, daß anderwärts das Gewiſſen erklärt wird durch die gleiche Beziehung auf die Idee des Guten: ſo iſt nur beiläufig zu ſagen, daß beides gar nicht von einander verſchieden iſt. Denn wenn es irgendwo vorkommt, daß das natürliche Gewiſſen unter der Idee des Guten andere Forderungen aufſtellt, als in demſelben Geſammtleben durch das darin herrſchende Gottesbewußtſein geltend gemacht werden, ſo daß beides mit einander im Streit iſt: ſo iſt dieſes doch eben ſo nur einer Unvollkommenheit in der Entwikklung oder in der Anwendung zuzuſchreiben, wie wenn auch das natürliche Gewiſſen eines Ortes und eines Zeitraums nicht daſſelbe iſt mit dem eines andern, oder wenn verſchiedene Glaubensweiſen nicht dieſelben Forderungen aufſtellen. Wir aber in der evangeliſchen Kirche ſind
504 in einem ſolchen Streit nicht befangen, ſondern die Identität der von unſerm Gottesbewußtſein ausgehenden mit den aus der Idee des Guten entwikkelten Handlungsweiſen wird bereitwillig genug zugeſtanden. Daß nun aber überall, wo mit dieſen Forderungen oder dieſem Gebot auf das Gottesbewußtſein zurükkgegangen wird,

auch das Gewiſſen ganz vorzüglich auf eine göttliche Urſächlichkeit zurükkgeführt und als die Stimme Gottes im Gemüth als eine urſprüngliche Offenbarung Gottes angenommen wird, bedarf keines Beweiſes, ſondern gehört zu den innern Erfahrungen, die wir als auf unſerm Gebiet allgemein vorausſezen können. Dennoch iſt das Gewiſſen nicht daſſelbe mit der Erſcheinung des Gottesbewußtſeins im Menſchen überhaupt, wie ſie die urſprüngliche Vollkommenheit ſeiner Natur conſtituirt; denn ohne die Ungleichmäßigkeit, in dem Erſcheinen deſſelben als Verſtand und dem Hervortreten deſſelben als Willen, und zwar ohne dieſe Ungleichmäßigkeit verbunden mit der Richtung auf die Gleichmäßigkeit, würde es kein Gewiſſen geben; eben ſo wie ohne Gewiſſen alle Thatſachen, die aus dieſer Ungleichmäßigkeit hervorgehn, uns nicht würden Sünde ſein. Die göttliche Urſächlichkeit, durch welche das Gewiſſen geſezt iſt, gehört alſo ganz in das Gebiet des Gegenſazes, in welchem wir uns jezt befinden, und iſt eben ſo gewiß die göttliche Urſächlichkeit, durch welche die Sünde geſezt iſt, weil uns nur durch das Gewiſſen ein gegebener Zuſtand und zwar nur als unſere eigne That zur Sünde wird [1]. Und wollte man auf der andern Seite außer dieſer und der allgemeinen göttlichen Mitwirkung, noch eine andere göttliche Urſächlichkeit aufſtellen, durch welche die Sünde gegeben wäre: dann freilich müßte man zwei einander widerſprechende göttliche Thätigkeiten annehmen. Woraus denn hervorgeht, daß die aufgeſtellte in der That die 505
ganze und einzige göttliche Urſächlichkeit iſt, auf welche die Sünde als ſolche zurükkweiſt.

2. Wenn nun unſere Erklärung ſagt, das Gewiſſen ſei nur mit dem Zuſtande der Erlöſungsbedürftigkeit geſezt, ſo iſt dies allerdings der rein chriſtliche Ausdrukk für die Thatſache, aber keineswegs ſo zu verſtehen, als wollten wir nur da ein Gewiſſen annehmen, wo die Erlöſungsbedürftigkeit anerkannt iſt; ſondern,

[1] Auch 1. Petr. 1, 14—16 wird die Heiligkeit Gottes damit in Verbindung gebracht, daß wir nicht mehr in Unwiſſenheit nach den Lüſten leben.

indem wir hier von der göttlichen Urſächlichkeit handeln, gehn wir von der Vorausſezung aus, daß die Erlöſung durch Chriſtum dem ganzen menſchlichen Geſchlecht geordnet iſt, und dieſes ſich auch ganz in dem Zuſtand der Erlöſungsbedürftigkeit befindet. Denken wir uns ſtatt deſſen eine allmählige Entwikklung der Kraft des Gottesbewußtſeins: ſo könnte zwar auch bei dieſer jene Ungleichmäßigkeit beſtehen; aber indem dann die Fortſchreitung überwiegend dem Charakter einer Kunſtübung ſich nähern würde, ſo wäre denn die Aufſtellung einer ſolchen Forderung, wie das Gewiſſen ſie ausſpricht, überflüßig — wie ja jede Kunſt fortſchreitet ohne eine ſolche — und mithin, da das Gewiſſen immer Schmerzen bringt, eine Grauſamkeit. Wogegen für die Erlöſung die Menſchen unter dem Gewiſſen, welches immer das Bewußtſein ihrer Unfähigkeit in ſich ſchließt, zuſammengehalten werden, und eben ſo auch hernach, weil das Gewiſſen ihnen immer das Bewußtſein der Sünde noch erregt, werden ſie bei der Erlöſung feſtgehalten. Könnten wir uns aber jemals den Willen vollkommen dem Gottesbewußtſein geeinigt denken, ſo daß nichts angeſtrebt würde, was nicht aus dieſem hervorginge; dann würde — geſezt auch es blieben noch Unvollkommenheiten in der Ausführung übrig, die aber nur in dem dem Willen dienenden Organismus, pſychiſchen oder ſomatiſchen, ihren Grund hätten — das Gewiſſen in ſeiner wahren Eigenthümlichkeit aufhören. Daher
506 auch, was hier nur beiläufig oder vorläufig geſagt werden kann, wenn wir glauben den Zuſtand des Erlöſers durch die Formel, daß er immer ein vollkommen befriedigtes Gewiſſen gehabt, adäquat zu beſchreiben, wir darunter doch ein ſolches das immer geſchwiegen verſtehen müſſen, ſo daß der Erlöſer das Gewiſſen nur als Mitgefühl, nicht als ſein perſönliches kann gehabt haben. — Hieraus nun erklärt ſich ſchon zum Theil, weshalb wir das Geſammtleben als den eigentlichen Ort des Gewiſſens ſezen. Nämlich geſezt auch, ein Geſchlecht käme zu jener vollkommnen Stärke und Reinheit des Willens: ſo müßte es doch Gewiſſen erwekkend wirken auf das ſpätere unter ihm aufwachſende Geſchlecht; welches dann auch

eben so gilt in Bezug auf die größeren Entwikklungsunterschiede innerhalb desselben Geschlechtes. Anderntheils würde auch das bloß in jedem Einzelnen für sich erscheinende ein zu veränderliches sein, als daß nicht dadurch die Sicherheit des Urtheils sowol als des Zurükkführens auf die göttliche Ursächlichkeit sollte gefährdet werden. Das Gewissen aber, wie es in einem Gesammtleben als dasselbe in Allen und für Alle auftritt, ist das Gesez, das sittliche zunächst, von welchem aber das bürgerliche jedesmal ein Ausfluß ist. Sonach ist die göttliche Heiligkeit die in dem Gesammtleben der Menschen gesezgebende göttliche Ursächlichkeit; und da das Gesez uns immer, zumal auf seine innere Quelle zurükkverfolgt, das schlechthin heilige ist, und durch diese göttliche Ursächlichkeit der ganze geschichtliche Verlauf geordnet wird: so wird wol keine Einwendung dagegen zu machen sein, daß wir dieselbe als eine besondere göttliche Eigenschaft aufstellen, und sie mit diesem und keinem andern Namen bezeichnen.

3. Die gewöhnlichste und volksmäßigste Erklärung über den Gebrauch unseres Ausdrukks auf dem liturgischen und homiletischen Gebiet ist hingegen die, daß die Heiligkeit Gottes bestehe in seinem Wohlgefallen am Guten und Mißfallen am Bösen. Diese Erklärung kann auf eine zwiefache Weise verstanden werden. Ge- 507
meint ist sie gewiß so, daß gut und böse verstanden werden soll von den Handlungen der endlichen freien Wesen [1]; allein in diesem Sinn ist sie auf dem wissenschaftlichen Gebiet wenigstens nicht ohne große Modificationen zuzulassen. Denn Wohlgefallen und Mißfallen in ihrem Gegensaz sind nicht ohne leidentliche Beimischung; und wird diese nicht zuvor beseitigt, so schließt diese Eigenschaft eine Störung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls in sich, indem ein Zustand Gottes bestimmt wird durch menschliche Handlungen, mithin zwischen Gott und Menschen ein Verhältniß der Wechselwirkung eintritt. Ueberdies wäre die Eigen-

[1] Henke lineam. p. 66. Deus ab omni labe et vitio purissimus, omnis pravi osor irreconciliabilis, boni rectique amantissimus.

ſchaft eine bloß innerliche ruhende, dergleichen das unmittelbare fromme Selbſtbewußtſein keine Veranlaſſung giebt aufzuſtellen. Beidem nun wäre abzuhelfen, wenn wir nur dasjenige von dieſen menſchlichen Zuſtänden auf Gott übertrügen, was daran Selbſtthätigkeit iſt, nemlich die erſtrebende und abwehrende Aeußerung des Wohlgefallens und Mißfallens. Indem wir aber dieſes beides ausſchließend nur in der Erlöſung finden, und es doch ganz abweichend wäre von allem kirchlichen Gebrauch zu ſagen, die Erlöſung ſei vorzugsweiſe in der göttlichen Heiligkeit begründet: ſo würden wir auch von hier aus, wenn wir den Ausdruk nicht ganz wollten fallen laſſen, darauf zurükkommen, daß abgeſondert von der Bewirkung des Guten die Aeußerung des göttlichen Mißfallens nichts anders ſei als die göttliche Bewirkung dieſes Mißfallens in den Handelnden vermittelſt des Gewiſſens und des Geſezes. Soll aber die Erklärung ſo verſtanden werden, daß Wohlgefallen am Guten und Mißfallen am Böſen der göttlichen Productivität zum Grunde liegen und ſie beſtimmen [1]: ſo folgt hier-
508 aus zunächſt, daß das Böſe, ſofern es als Gegenſtand des Mißfallens dem Guten entgegengeſezt iſt, auch nicht vorhanden ſein kann, mithin daß es auch [2] nicht als ein Gedanke Gottes zu ſezen iſt, d. h. daß es kein Weſen und keine Idee des Böſen giebt. Dieſes können wir unbedenklich feſtſtellen und zwar mit der nothwendigen Folgerung, daß in demſelben Sinn auch das endliche Sein nicht kann das Böſe aus ſich ſelbſt hervorbringen [3], d. h. daß das Böſe als realer Gegenſaz gegen das Gute überhaupt kein Daſein hat, und daß mithin ſtreng genommen auch das durch göttliche Urſächlichkeit in uns bewirkte Mißfallen am Böſen nur iſt das Mißfällen an dem Zurükkbleiben der wirkſamen

---

[1] Dahin wenden ſich Mosheim th. dogm. I. p. 292. Sanctitas est immutabile propositum voluntatis Dei perfectionibus suis congruenter agendi und Ammon Summa Theol. chr. p. 92. Consensus voluntatis liberrimae perfectissimus cum legibus intellectus sapientissimi.

[2] Nach §. 55, 1. S. 293. [3] Nach §. 67, 2.

Kraft des Gottesbewußtſeins hinter der Klarheit der Auffaſſung. So daß, was an beiden Erklärungen haltbar iſt, zuſammengenommen ganz dem, was wir aufgeſtellt haben entſpricht, und wir auf dieſe Weiſe den Begriff auch unmittelbar auf die Allmacht und Allwiſſenheit zurükführen, und dieſe beiden als heilige ſezen können. Hiermit ſtimmen nun auch diejenigen Erklärungen überein, welche der Heiligkeit Gottes zuſchreiben, von den Geſchöpfen das vollkommen Gute zu fordern [1], indem dieſe Forderung doch nur vermöge des ihnen eingepflanzten Geſezes oder ſittlichen Gefühls an ſie ergeht. Dieſe Erklärungen nehmen zum Theil die innere Reinheit Gottes als Motiv jener Forderung mit in den Begriff auf; ſolche aber, welche bei dieſer allein ſtehen bleiben oder gar auf die vollkommne Selbſtliebe Gottes zurükkgehn [2], möchten viel- 509
leicht einer ſpeculativen oder ſogenannten natürlichen Theologie angehören, in einer Glaubenslehre aber keinen Raum finden.

## Zweites Lehrſtükk.

## Gott iſt gerecht.

**§. 84.** Die Gerechtigkeit Gottes iſt diejenige göttliche Urſächlichkeit, kraft deren in dem Zuſtand der gemeinſamen Sündhaftigkeit ein Zuſammenhang des Uebels mit der wirklichen Sünde geordnet iſt.

1. Dieſe Erklärung iſt unläugbar weit enger und beſchränkter, als die Weiſe anderer Glaubenslehrer mit ſich bringt, ſo daß

[1] Quenstedt Syst. th. I. p. 420. Sanctitas Dei est summa omnisque omnino labis aut vitii expers in Deo puritas munditiem et puritatem debitam exigens a creaturis.

[2] Buddeus Institt. p. 252. Quando Deus se ipsum amore purissimo amare concipitur ut simul ab omni imperfectione secretus censeatur amor ille vocatur sanctitas. — Gewiſſermaßen ähnliches giebt ſchon Hilarius zu Pſ. 144. welcher unter der göttlichen Heiligkeit vornehmlich die Abweſenheit alles ſelbſtſüchtigen in Gott vorhanden wiſſen will.

ſie einer beſonderen Rechtfertigung bedarf. Zuerſt nämlich bringt man auch hier in Anwendung, daß es eine zwiefache Gerechtigkeit giebt, eine geſezgebende oder vertheilende und eine vergeltende; die erſtere aber kann in unſerer Erklärung gar nicht mitbegriffen ſein. Allein man ſcheint hiebei überſehen zu haben, daß in den Ausdrükken Recht und Gerechtigkeit allemal eine Beziehung auf ein Gegebenes liegt. Daher kann und ſoll jede menſchliche Geſezgebung und Vertheilung gerecht ſein, weil immer ſchon ein Gegebenes da iſt, welchem ſie ſich anreiht und auf welches ſie zurükkgeht. Die göttliche Geſezgebung und Vertheilung aber 510 iſt die urſprüngliche und ſchöpferiſche, aus welcher die Weſen ſelbſt mit ihren Verhältniſſen zugleich hervorgehen, die an nichts anzuknüpfen hat, und deren Vollkommenheit daher auch nicht als Gerechtigkeit beſchrieben werden kann, ſondern vielmehr als Weisheit würde zu bezeichnen ſein [1], von welcher göttlichen Eigenſchaft aber erſt unten die Rede ſein kann. Sonach kann die göttliche Gerechtigkeit nur eine vergeltende ſein. Allein auch von dieſer umfaßt unſere Erklärung nur die Hälfte; denn man rechnet dazu nicht minder das Belohnen des Guten als das Beſtrafen des Böſen, unſre Erklärung aber ſagt nichts von einem Zuſammenhang des Wohlbefindens mit der Kraft des Gottesbewußtſeins, ſondern nur von dem des Uebels mit der Sünde, welcher Zuſammenhang eben allerdings das iſt, was wir Strafe nennen. Dieſen Mangel könnten wir zugeſtehen und zugleich entſchuldigen als eine natürliche Folge der Abſtraction, in welcher wir uns befinden, indem wir nur von dem einen Element unſeres chriſtli-

[1] Etwas ähnliches ſcheinen diejenigen Glaubenslehrer im Sinne zu haben, welche die göttliche Heiligkeit als die innere Gerechtigkeit beſchreiben, die Gerechtigkeit ſelbſt aber alsdann die äußere nennen. Denn entweder iſt dann die Heiligkeit ſelbſt die geſezgebende Thätigkeit Gottes; oder wenn die äußere Gerechtigkeit ſelbſt erſt wieder getheilt wird in die geſezgebende und vergeltende, ſo bezieht ſich doch die erſte auf die Heiligkeit, als auf die dem Geſez zum Grund liegende höchſte Vollkommenheit, die andere auf die Heiligkeit als auf das Mißfallen am Böſen.

chen Selbſtbewußtſeins, nämlich dem Bewußtſein der Sünde reden, von dem andern aber abſehen. Somit würde dadurch nur eine Unbequemlichkeit unſerer Methode ans Licht kommen, welche uns nöthigte, eine göttliche Eigenſchaft zu ſpalten. Allein unſer chriſtliches Selbſtbewußtſein erkennt in der That keine Belohnung an, welche von der göttlichen Gerechtigkeit ausginge; ſondern was irgend Belohnung genannt werden kann, iſt uns ein unverdientes 511
auf die göttliche Gnade zurükkzuführendes [1]. Die belohnende Richtung der göttlichen Gerechtigkeit kann keinen andern Gegenſtand finden als Chriſtum [2], und zwar nur ſofern er der von allen andern Menſchen verſchiedene iſt. Somit können wir aus unſerm eignen frommen Selbſtbewußtſein nur die ſtrafende Gerechtigkeit kennen, und müſſen die belohnende in Bezug auf uns dahingeſtellt ſein laſſen. Denn wenn Chriſtus ſelbſt mehr und mannigfaltiger das belohnende göttliche Verfahren darzuſtellen ſcheint [3]: ſo iſt das Steigern der Kräfte und die Erweiterung des Wirkungskreiſes, welches beides wieder genau zuſammenhängt, eben ſo wenig eine Belohnung im eigentlichen Sinn, welche der Verbindung des Uebels mit der Sünde könnte gegenüber geſtellt werden, wie wir die Steigerung des Böſen im eigentlichen Sinn für eine Strafe konnten gelten laſſen.

2. Bezieht ſich nun der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit nur auf die Verbindung des Uebels mit der Sünde, ſo erſcheint wol natürlich, daß ſie ſich nur über das Gebiet der Sünde erſtrekken kann, und in ſofern könnte der Zuſaz überflüßig erſcheinen. Daß wir nun dieſe göttliche Urſächlichkeit gar nicht vorſtellen würden, wenn wir in ein unſündliches Geſammtleben geſtellt wären, iſt klar, denn wir kommen zu der Vorſtellung der gött-

[1] Röm. 4, 4. 16. vergl. Matth. 20, 14. 15. Wenn 2 Tim. 4, 8. die Ertheilung des Lohnes Gotte als Richter beigelegt wird, ſo wird er dort unter dem Bilde des Kampfrichters dargeſtellt, welches nicht hierher gehört.

[2] Phil. 2, 9. 10. Hebr. 2, 9. 10. [3] Matth. 25, 21.

lichen Gerechtigkeit nur durch das Bewußtſein der Sünde. Der Ausdrukk ſchließt aber zugleich in ſich, daß in dem Maaß als die Sünde verſchwindet auch dieſe Verbindung aufgehoben wird, unabhängig davon, ob ſich in dem materiellen des menſchlichen Zu-
512 ſtandes etwas ändert oder nicht; und dieſes Aufheben, d. h. das Vergeben der Sünde, gehört eben derſelben göttlichen Urſächlichkeit an [1], indem hierin zugleich auch die Belohnung Chriſti beſteht. Daß wir den Zuſammenhang ſelbſt nur auf die wirkliche Sünde beſchränken, hat theils eben hierin ſeinen Grund, weil da die urſprüngliche Sündhaftigkeit in dem menſchlichen Geſammtleben unverändert bleibt, ein Aufheben des Zuſammenhanges nicht möglich wäre, wenn er in dieſer ſeinen Grund hätte; theils auch darin, daß der Zuſammenhang überhaupt nur beſteht, ſofern er in unſerem Bewußtſein geſezt iſt, das Bewußtſein der urſprünglichen Sündhaftigkeit haben wir aber nur in und mit der wirklichen Sünde. Beides hängt auch nur mit der wirklichen Sünde zuſammen, ſowol daß es geſellige Uebel giebt — denn es ſind nur die beſtimmten ſündlichen Richtungen in den Einzelnen, welche ſich zu beharrlichen Urſachen von Hemmungen im Geſammtleben entwikkeln — als auch, daß die natürlichen Unvollkommenheiten als Uebel aufgefaßt werden. In demſelben Maaß daher, als die Sünde aufgehoben wird, geſchieht nicht nur das lezte nicht mehr, ſondern auch die noch wirklich gewordene Sünde ſelbſt wirkt nur noch als förderndes Reizmittel [2] und nicht mehr als Lebenshemmung nach. Es gehört demnach zum Sezen und Aufheben dieſer Verbindung zweierlei: Einmal daß die ganze Welteinrichtung, ſo weit in ihr das Uebel bedingt iſt, auf die menſchliche Freiheit, als in welcher die Sünde gegründet iſt, auf beſtimmte Weiſe bezogen ſei. Dann aber auch, daß in unſerm Bewußtſein dieſe Verknüpfung und zwar nicht nur zufällig ſondern weſentlich und

[1] 1 Joh. 1, 9. wird deshalb auch das Vergeben auf die Gerechtigkeit Gottes zurükkgeführt.

[2] Röm. 8, 28.

durchgängig gemacht werde. Indem nun ſo aufgefaßt die göttliche Gerechtigkeit allerdings eine in dem ganzen Gebiet unſerer Erfahrung ſich immer gleichbleibende göttliche Urſächlichkeit iſt, und ſich über das ganze uns bekannte Gebiet der endlichen Intelligenz erſtrekkt, ſo daß ſie mit der vorigen zuſammengenommen alles ordnet, was ſich von dieſer Seite unſeres Gegenſazes aus auf das ſittliche bezieht: ſo erſcheint die Aufſtellung derſelben als einer beſonderen göttlichen Eigenſchaft vollkommen gerechtfertigt. Was nun das erſte Element derſelben betrifft, nämlich die Beziehung der geſammten Weltordnung auf die Freiheit: ſo wird Jeder von ſelbſt zugeben, daß dieſe nur im Geſammtleben zu finden ſei. Nur in dem Maaß als ein ſolches in ſich abgeſchloſſen iſt, am vollkommenſten alſo nur in der Totalität des menſchlichen Daſeins, offenbart ſich dieſe göttliche Urſächlichkeit in einer ſolchen Weltordnung, daß die aus der Sünde ſich entwikkelnden Lebenshemmungen durch kein noch ſo günſtiges Verhältniß der Außenwelt können abgewendet oder aufgehoben werden. Dagegen wird der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit zu einem Ebenbild der bürgerlichen, die wir doch ſo oft als Ungerechtigkeit empfinden, herabgewürdigt, wenn man den einzelnen Menſchen als den eigentlichen Gegenſtand der göttlichen Gerechtigkeit anſieht. Ja wenn man die vollendete göttliche Gerechtigkeit nur in jedes einzelnen Frevels Beſtrafung — vielleicht gar auch in der Belohnung jeder einzelnen Tugend oder vollſtändigen Tugenderweiſung des Einzelnen — erkennen will, da doch offenbar nicht nur Unmäßigkeit und Falſchheit z. B. nicht immer mit Verachtung oder Krankheit beſtraft werden, ſondern auch daſſelbe, was, wenn es den Einen trifft als Strafe für ſeine Sünde ausgelegt wird, auch Andern begegnet, bei denen man auf dieſelbe Sünde nicht ohne ſchreiende Ungerechtigkeit ſchließen würde: ſo kommt man mit der Anwendung des Begriffs in ein Gedränge, aus dem es dann faſt keinen andern Ausweg giebt als die Behauptung, daß die göttliche Gerechtigkeit ſich hier nur unvollkommen entwikkeln könne und erſt in jenem Leben ihre Vollſtändigkeit erlangen werde; eine Vor-

ſtellung, welche, wenn man ſie auch davon frei ſprechen will, Gott ſelbſt in einer zeitlichen Entwikklung begriffen zu denken, doch die Schwierigkeit nur weiter hinausſchiebt, indem in dem Leiden dort keine Differenz nachgewieſen wird, welche die Differenzen zwiſchen dem hieſigen Thun und Leiden ausgliche. Wogegen wenn wir zu dem Begriff der Geſammtſchuld den der Geſammtſtrafe aufſtellen, die Formel ſich vollkommen rechtfertigen wird, daß alle Sünde ſich in dem Uebel abſpiegle, und daß alles Uebel ſich aus der Sünde erklären laſſe; und dies iſt der oben angegebne Zuſammenhang. Was aber das zweite Element anbelangt, nämlich daß in unſerm Bewußtſein dieſe Beziehung zwiſchen Sünde und Uebel wirklich und zwar allgemein gemacht wird: ſo iſt dieſes das Bewußtſein der Strafwürdigkeit, welches eben ſo das Erzeugniß der göttlichen Gerechtigkeit in der menſchlichen Seele iſt, wie das Gewiſſen das Erzeugniß der göttlichen Heiligkeit. Die Allgemeinheit deſſelben zeigt ſich aber am unverkennbarſten darin, daß überall die häuslichen, bürgerlichen und geſelligen Strafen aus dieſem hervorgehn, und das Sezen des Zuſammenhangs zwiſchen Sünde und Uebel repräſentiren, ſo wie die allmählige Milderung derſelben bei fortſchreitender Entſündigung des Geſammtlebens das Aufheben deſſelben, beides als in der göttlichen Gerechtigkeit zuſammengehörig.

3. Zu einer Eintheilung in natürliche und willkührliche Strafen, welche auch nicht einmal auf dem Gebiet der endlichen und zeitlichen Urſächlichkeit ſich vollſtändig dürfte nachweiſen und anwenden laſſen, finden wir hier gar keine Veranlaſſung. Denn
515 eben die natürlichen Strafen ſind in dem Sinn, wie das Wort von Gott gebraucht werden kann, willkührliche, indem ſie in der ſchöpferiſchen und weltordnenden göttlichen Urſächlichkeit gegründet ſind; und die wir willkührlich am eheſten nennen könnten, nämlich alle Uebel, welche auf die Einzelnen die davon betroffen werden bezogen, deren Thun nicht entſprechen, ſind grade natürliche, weil dieſe Ungleichmäßigkeit in der Geſammtheit des Weltzuſammenhanges gegründet iſt. In einem andern Sinne nennen wir

die durch die Beziehung der Weltordnung auf unsere Freiheit gesezten Strafen die natürlichen, die hingegen, welche aus der menschlichen Freiheit selbst hervorgehen, die willkührlichen. Allein sieht man beide als göttliche an, so verschwindet dieser Unterschied, indem die menschlichen Strafen nicht minder der von Gott geordneten geistigen Entwikklung der Menschen gemäß erfolgen. Beide sind vielmehr als göttliche Ordnung wesentlich zusammengehörig, indem es der einen Art ohne die andere an Wahrheit, und dieser ohne jene an Bedeutung fehlen würde. Von den Strafen in jenem Leben kann hier gar nicht die Rede sein; also auch nicht entschieden werden, in wiefern sie mehr als willkührliche oder als natürliche würden anzusehen sein. Denn diese sind nicht unmittelbar aus unsrem Selbstbewußtsein entnommen, und es wird daher erst an einem andern Ort untersucht werden können, wie sich die eigenthümlich christliche Gestaltung dieser schon vorchristlichen und sehr allgemein verbreiteten Vorstellung zu dem allerdings vorauszusezenden allgemeinen Grunde derselben verhält, und inwiefern dabei auf den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit und ob so wie hier oder anders modificirt zurükkgegangen werden kann. — Anders ist es mit andern Eintheilungen, die auch auf unserm Gebiet geltend gemacht werden, nämlich nach den verschiedenen Abzwekkungen der Strafen. Zuerst ist aber wol klar, daß Strafen nicht können von Gott als Besserungsmittel geordnet sein. Denn 516
indem einer übermächtigen Sinnlichkeit entgegengewirkt wird, aber nur durch die Sinnlichkeit selbst: so kann daraus, daß die Furcht geltend gemacht wird gegen die Lust, unmöglich eine größere Gewalt des Gottesbewußtseins und eine größere Freiheit des Geistes hervorgehn, sondern nur eine andere Vertheilung der sinnlichen Motive, welche nach der Natur des Individuums weniger ungünstig ist, kann auf diese Art bewirkt werden. Es ist auch offenbar, daß wenn Stärkung des Gottesbewußtseins durch Strafen möglich wäre, alsdann auch ein möglichst vollkommen eingerichtetes System göttlicher Strafen die Stelle der Erlösung müßte haben vertreten können. Eben so wenig aber ist auch zweitens

anzunehmen, daß es eine bloß rächende oder wiedervergeltende Abzweckung göttlicher Strafen gebe. Denn ursprünglich sind böses oder unrecht und übel gar nicht gegen einander meßbar, sondern nur, wenn durch das Unrecht einem Andern Uebles ist zugefügt worden, ist dieses meßbar gegen ein Vergeltungsübel. Aber auch dieses wird doch nur zugefügt, insofern der Beleidigte die Lust an dem Wehe des Beleidigers als eine Aufhebung oder Versüßung des eignen Wehe betrachtet; daher auch in solchen alterthümlichen Zuständen noch überall ein Auskaufen des Strafübels gegen eine andere dem Beleidigten zu gewährende Lust stattfindet. Die bürgerliche Strafgerichtsbarkeit hat zum Theil hierin ihre Entstehung, indem sie mildernd eintritt in die Stelle der Privatrache. Göttliche Strafen aber können in diesem Sinne nur angenommen werden auf einer sehr untergeordneten Entwikklungsstufe, wo die Gottheit noch reizbar und nicht über das Gefühl für Beleidigung und über andere leidentliche Zustände erhaben gedacht wird; und was immer bisweilen mit scheinbarem Tiefsinn über das Geheimnißvolle des göttlichen Zorns und die ursprüngliche Nothwendigkeit göttlicher Wiedervergeltung vorgetra-
517 gen worden ist, läßt sich auf kein klares Bewußtsein zurükkbringen. Und wir können dies um so sicherer auf sich beruhen lassen, als sich das Bewußtsein der Strafwürdigkeit als Erzeugniß der göttlichen Gerechtigkeit vollständig erklärt aus der noch übrigen Abzweckung der Strafe, nämlich der abwehrenden oder einschrekkenden. Diese ist nämlich ein nothwendig zwischen eintretendes, überall wo und in sofern sich in dem Sündigenden noch keine Kraft des Gottesbewußtseins lebendig zeigt, damit nämlich die vorherrschenden sinnlichen Richtungen nicht bis dahin übermächtig durch ungehemmte Gewohnheit heranwachsen; und was von dem Zusammengehaltenwerden des Volks unter dem Gesez in Bezug auf die mosaische Gesezgebung gesagt wird, gilt im allgemeinen von aller Strafgerichtsbarkeit unter allen Völkern, aber eben so auch von den in jener Gesezgebung ebenfalls angekündigten natürlichen Strafen. So daß nur in Bezug auf das Gebiet der

Erlösung, und in sofern sie noch wirksam werden soll, die göttliche Gerechtigkeit vollkommen zu verstehen ist.

4. Hieraus erhellt nun, wie genau auf der einen Seite die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit zusammenhängen, aber auf der andern auch, wie nothwendig es ist, beide aus einander zu halten. Sie gehören auf das genaueste zusammen als Ausdrükke der göttlichen Ursächlichkeit hinsichts der Sünde in ihrem Verhältniß zur Erlösung; und nach der nämlichen Formel, nach welcher wir von der Sünde sagen, daß in demselben Sinne, in welchem sie nicht kann in Gott gegründet sein, sie auch überhaupt nicht sein kann, sagen wir auch von dem Uebel, daß sofern es in Gott nicht kann gegründet sein, nämlich als realer Widerspruch gegen die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt für den Menschen, es auch überhaupt nicht sein kann. Und eben so auch behaupten wir von dem Uebel, daß wie es wirklich sei, es auch in einer 518
göttlichen Ursächlichkeit müsse gegründet sein, wie von der Sünde. Und so wie das Bewußtsein der Strafwürdigkeit der Sünde als Ergebniß der göttlichen Gerechtigkeit nur möglich ist unter Voraussezung des Gewissens als des Ergebnisses der göttlichen Heiligkeit: so hätte auch ohne jenes das Gewissen nichts, wodurch es in der noch unter der Botmäßigkeit des Fleisches stehenden menschlichen Seele sich eine Haltung sichern und so das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit entwikkeln könnte. Aber aus demselben Grunde ist es auch nothwendig, hier — wo wir, auch wenn wir es mit Elementen des frommen Selbstbewußtseins zu thun haben, bei denen wir von der Erlösung abstrahiren, diese doch immer voraussezen müssen als das worauf sich alles bezieht — beide Begriffe auseinander zu halten. Denn wir könnten es dahin gebracht haben, daß sowol die natürlichen Unvollkommenheiten als auch die Sünden der Welt uns nicht mehr Uebel wären, sondern nur noch Reizmittel, daß wir mithin nichts mehr in Bezug auf uns selbst als Uebel auffaßten, daß also auch in unsern rein persönlichen frommen Zuständen die Gerechtigkeit Gottes

nicht unmittelbar vorkäme: doch aber würden wir immer noch des Gewiſſens bedürfen, und alſo auch das Bewußtſein der göttlichen Heiligkeit in uns ſelbſt immer wieder erneuern. Eben ſo auch während wir noch beides bedürfen, ſondern wir doch beides ſtreng. Denn das Mißfallen am Böſen, d. h. der Eindrukk der Heiligkeit Gottes, iſt nur ganz rein und befriedigend, wenn von einer Vorahndung der Strafe gar nicht afficirt; und das Bewußtſein der Strafwürdigkeit iſt in unſer Gemeingefühl ſo feſt gewurzelt, daß wir uns die Strafe immer gefallen laſſen, wenn auch nicht nur unſer perſönliches ſittliches Gefühl über den fraglichen Gegenſtand ſchon vollkommen gereinigt, ſondern ſelbſt der Wille ſchon ganz der fraglichen Knechtſchaft entronnen
5 iſt. Eben deshalb iſt nun auch dieſe Geſtaltung des Gottesbewußtſeins keineswegs eine vergänglichere in uns, als die durch den Begriff der göttlichen Heiligkeit dargeſtellte, da ſie für unſer Gemeingefühl, dem ſie auch urſprünglich vorzugsweiſe angehört, immer die gleiche Wahrheit behält. Wollte man dennoch ſagen, beide Begriffe wären doch nicht in demſelben Sinne göttliche Eigenſchaften, wie die im erſten Theile abgehandelten, weil ſie lediglich auf die natürliche Unvollkommenheit des Menſchen ſich beziehend außer dieſem Gebiete gar nichts in Gott wären, und auch innerhalb dieſes Gebietes, ſobald die Unvollkommenheit völlig aufgehoben wäre, aufhören würden ſich geltend zu machen: ſo iſt hierauf folgendes zu ſagen. Zuerſt würde daſſelbige dann gelten müſſen auch von den aus der zweiten Seite des Gegenſazes demnächſt zu entwikkelnden göttlichen Eigenſchaften, indem auch dieſen die Zurükkbeziehung auf die erſte Seite weſentlich iſt, und ſo dürfte daſſelbe von allen ſo genannten moraliſchen Eigenſchaften Gottes gelten, ſofern ihnen nur irgend eine Beziehung auf den Gegenſaz anhaftet. Doch da wir überhaupt uns an dieſe allgemeinen Benennungen wenig gehalten haben, will ich nur über dieſe beiden Eigenſchaftsbegriffe insbeſondere zu erwägen geben, einmal was die Heiligkeit Gottes anlangt, daß — abgeſehen davon, daß ihr auch das angehört, wodurch für Gott die Sünde

nicht ist, und sie insofern einen allgemeinen Charakter des Bewußtseins Gottes von seinen Werken mithin seiner Allgegenwart und Allwissenheit bildet — sie in unserm Bewußtsein Gottes ein wesentlicher Bestandtheil ist, weil wir uns auch einer schlechthinigen Macht des Gottesbewußtseins immer nur als des durch die Erlösung aufgehobenen Standes der Sünde bewußt sein können. Dasselbige gilt von der göttlichen Gerechtigkeit, insofern als die Belohnungswürdigkeit des Erlösers nur die andere Seite ist zu der Strafwürdigkeit der Sünde, und als so wie jene in dieser als Ahndung immer enthalten gewesen ist, so auch diese in jener immer als Erinnerung enthalten sein wird. Und nicht minder ist die Beziehung der göttlichen Weltordnung auf unsere Freiheit auf gleiche Weise eins mit der Beziehung derselben auf die Erlösung, und dieser Gesammtzusammenhang des geistigen mit dem sinnlichen der Ort der folglich eben so allgegenwärtigen und ewigen göttlichen Gerechtigkeit.

## Anhang. Von der Barmherzigkeit Gottes.

§. 85. Gott Barmherzigkeit zuzuschreiben eignet sich mehr für das homiletische und dichterische Sprachgebiet, als für das dogmatische.

1. Diese beiden nämlich brauchen es minder genau zu nehmen mit anthropopathischen Ausdrükken, denn ein solcher ist dieser doch vorzüglich wol, da wir uns seiner in menschlichen Dingen nur zu bedienen pflegen von einem durch fremdes Leiden besonders aufgeregten und in Hülfleistung übergehenden Empfindungszustande. Die Hülfleistung selbst ist dann freilich eine sittliche Thätigkeit, aber sie ist hier bedingt durch ein sinnliches Mitgefühl, nämlich die Unlust an wenn auch fremden gehemmten Lebenszuständen; indem, wenn dieses nicht zum Grunde liegt, wir die Hülfleistung nicht Barmherzigkeit nennen. Sie ist so aufgefaßt ein Gegenstükk der Güte, als der Hülfleistung bei welcher

das entgegengesezte sinnliche Mitgefühl, nämlich die Freude an wenn auch fremden gefördertem Leben mitwirkt; denn auch mit diesem Namen wird die Hülfsleistung ohne eine solche Grundlage nicht bezeichnet. Beide Eigenschaften können wir daher in diesem Sinne nicht auf Gott übertragen, ohne ihn selbst unter den Gegensaz des angenehmen und unangenehmen zu stellen. Allein
821 wenn wir auch dieses übersehen wollen, und diese Ausdrükke nur von den Hülfsleistungen gebrauchen, so wäre es doch gegen den Charakter teleologischer Glaubensweisen in strenggebildeter Lehre eine göttliche Ursächlichkeit auf sinnliche Lebensförderung an und für sich anzunehmen. Diese Schwierigkeit, für den Begriff Raum zu finden, kann aber nicht daher kommen, daß wir ihn grade an dieser Stelle suchen. Denn da Barmherzigkeit offenbar Uebel und Bewußtsein des Uebels voraussezt, so konnte nicht eher die Rede von ihr sein, als von dem Uebel; aber eben so, da sie immer eine gewisse Entfernung zwischen beiden Theilen annimmt, indem man innerhalb einer engeren Gemeinschaft, wie zwischen Vater und Kindern, nicht von Barmherzigkeit redet, können auch nicht diejenigen ihr Gegenstand sein, welche und sofern sie sich schon ihres Antheils an der Erlösung erfreuen.

2. Von einem etwas andern Gesichtspunkt ausgegangen ist der barmherzige Gott am meisten entgegengesezt dem eifrigen. Da nun Zorn und Eifer sich offenbar auf Beleidigung und Sünde beziehen: so wäre dann Barmherzigkeit die Unterdrükkung des Eifers durch das Mitgefühl. Sehen wir nun auch hier davon ab, daß ein leidentlicher Zustand mitgedacht ist, und denken bloß an das Zurükkhalten der Strafe: so muß doch auch hier beseitigt werden, daß die Strafe, welche sich auf die Erlösung bezieht, soll aufgehoben werden lediglich wegen eines schon anderweitig vorhandenen Leidens oder Mangels. Ist nun dies beseitigt, so bleibt nur die Bereitwilligkeit zum Erlaß der Strafe überhaupt übrig; und auch dann können wir die Barmherzigkeit nicht als besondere Eigenschaft gelten lassen, weil wir dieses schon

mit dem Ordnen der Strafe zugleich der göttlichen Gerechtigkeit beigelegt haben. Sollte dies falsch und eben mit diesem Inhalt die Barmherzigkeit eine besondere Eigenschaft sein: so würden dann diese beiden einander begrenzen. Denn wo die Gerechtig- 522
keit aufhörte, finge die Barmherzigkeit an und umgekehrt; ein Verhältniß, welches zwischen göttlichen Eigenschaften nicht statt haben kann. Dennoch kommt die für den Gebrauch des Wortes entschiedenste neutestamentische Stelle [1] hiermit am meisten überein; denn Güte gegen die Undankbaren ist Unterdrükkung des Eifers durch Mitgefühl. Aber die Hauptsache in dieser Gnome ist auch die Aufforderung an die Hörenden, und so war in einer asketischen Rede natürlich, daß das Analoge in Gott, worauf Christus sie hinwies, von ihm auch mit demselben Namen bezeichnet wurde.

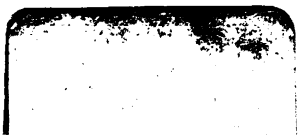
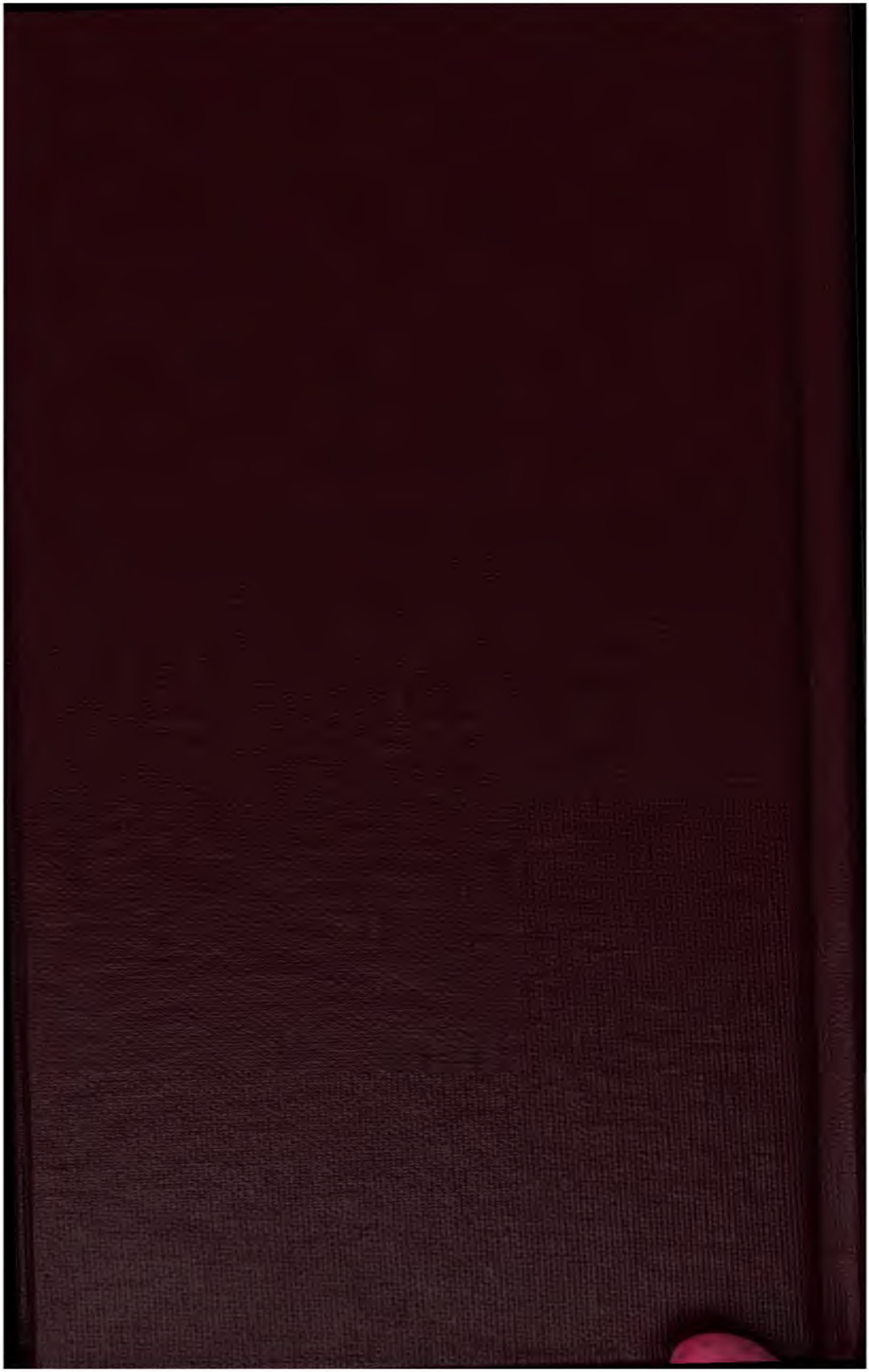
[1] Luk. 6, 35. 36.

Berlin, Druck von A. W. Hayn.

4493 / 4

3 2044 037 986 031

DATE DUE

| | |
|---|---|
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |

DEMCO INC 38-2931